9

2

رکن ثانی
از
کتاب التنقیح 264 صفحات
مع شرح
در 776ھ قیمت مطلوبہ 66 روپے
132 ورق

Accno 116201

...

Date........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

ok should be returned on or before the last stam
charges of 6 nP. will be levied for each day. T
yond that day.

K. UNIVERSITY LIB
Acc No 116201
Date 16-3-74
CHECKED

[illegible] والحمد لله رب العالمين وصلوات الله

وسلامه على محمد وآله المتقين وعلى جميع اخوانه من النبيين والمرسلين

تم الركن الاول من كتاب التنقيح وشرحه ظهيرة الثلثاء العاشر من شوال

سنة ست وستين وسبعماية ويتلوه الركن الثاني ان شاء الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول النبي عليه السلام وعلى
فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام
والمشترك الى الامر والنهي ثابتة هنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا
في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث في امور في كيفية الاتصال
وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي
الطعن فصل في الاتصال الخبر لا يخلو اما ان يكون رواته في كل عهد قوما
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواته آحاد والاول
متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يشترط العدد اذ لم يحصل
حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين طباعهم و
هممهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم تطمئن به النفس

يصير بل

وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل علم انه ليس بيقين كما لو اراق قوما جلسوا
للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل
وانما يوجب ش اى الخبر المشهور م ذلك ش اى علم طمانينة القلب م لانه وان كان
فى الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول رض تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك
دخل فى حد التواتر فاوجب ماذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع
الشرائط التى نذكرها انشاء الله تعالى وهى كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب
شيا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم واما ايجابه
العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين والطائفة
يقع على واحد فصاعدا ولان الرسول عم قبل خبر بريرة وسلمان رض فى الهدية والصدقة
وارسل الافراد الى الافاق وما الاخبار فى احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهى مقبولة
ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولنا هذا الدليل لكن لانم
انه لا عمل الا عن علم قطعى والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث
فى احكام الاخرة منها [illegible] ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ماذكرنا ولانها ما اشتهر
توجب عقد القلب وهو عمل فيكتفى بخبر الواحد وفى هذا نظر لانه يجب ان لا يختص وهو عمل
هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك فصل الراوى اما معروف
بالرواية واما مجهول اى لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون

معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة ص اى عبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم م وزيد بن ثابت
ومعاذ وابى موسى الاشعرى وعائشة ونحوهم رض وحديثه يقبل وافق القياس
او خالفه وحكى عن مالك رض ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله
وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وفي الاصل ايضا اذا ثبت ان هذه
علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط
كابى هريرة وانس رض فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق
قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهنا هو المراد من انسداد
باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه
الراوي لم يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيدخل فيه شبهة زائدة يخلو
عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهي ما روى ان من اشترى
شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها الى ثلثة ايام ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر المحفلة شاة
جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشترى سمينا ويغتر
فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان
بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان
روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان

اى سمعه من قول النبي

يعني ان عدم القبول مقصود من قولهم ان باب الرأي منسد
يعني ان القياس على الحديث الذى خالف جميع ...
ويكون راويه معروفا بالرواية

اى الحديث الذى يكون القياس عليه

اى لقياس الكتاب والسنة والاجماع

وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان
بيان وان قبل البعض ورده البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق
قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى
لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله
ابن مسعود ورده علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال
شمس الائمة الكردري رح ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال
يقع البول على عقبيه فهذا بيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا
البول وهذا الطعن من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن مسعود
وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فجعلنا
الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي
رح لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث
فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رض وقال لا ندع كتاب ربنا
ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى ابن ابان فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث
قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ رض في القياس مشهور وقال
بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة ما قال سمعت رسول

العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب س كحافر البير م لانها
س اى الكفارات م جزاء الفعل والصبى س اى لا تجب الكفارات على الصبى
م لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعى رح فيهما س اى فى المسبب والصبى
م لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح فى حقوق الشرع ولا الكافر س
اى لا تجب الكفارات على الكافر م لوصف العبادة وهى س اى العبادة م فيها
غالبة س اى فى الكفارات م الا كفارة الظهار س فان وصف العقوبة فيها
غالبة م لانه س اى الظهار م منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر س
اى وصف العقوبة فيها غالبة م لقوله صلى الله عليه وسلم من افطر فى رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطى ولان الافطار
عمدا ليس فيه شبهة الاباحة س ثم اورد هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة
الاباحة ينبغى ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال م
ولكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطال
حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين س اى
العبادة والعقوبة م وهى س اى الكفارات م عقوبة وجوبا وعبادة ادا
وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شانه س اى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة
اداء م كاقامة الحدود ولم نجد على العكس س اى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة
اداء وعبادة وجوبا انما قال هذا لحوا بالمن قال لم لم يعكس م حتى يسقط بالشبهة

كالحدود ش تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة م ويشبهه قضاء القاضي في
المنفرد س اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رده القاضي شهادته فقضى بان
اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا فلا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي
رح م وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر
فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب
حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص
حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله
التصديق والاقرار المجرد خلفا في احكام الدنيا س اي صار الاقرار المجرد قائما اصلا
مقام في احكام الدنيا م ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر تبعية
اذا وجد اداؤه س اي لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل الوالدين
وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا يلحق تبعية م ثم
تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما س اي اذا عدم الابوان
م وكذا الطهارة والتيمم لكنه س اي التيمم م خلف مطلق عندنا بالنص س اي في
بعجز استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم
واحد كما يجوز بوضوء واحد م وعنده خلف ضروري س اي عند الشافعي رح
التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة م حتى لم يجوز اداء
الفرائض بتيمم واحد وقال س عطف على قوله لم يجوز م في اناءين نجس وطاهر

يتحرى ولا يتيمم ش فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا م وعندنا يتيمم اذ ثبت العجز بالتعارض
ش اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري م
ثم عندنا التراب خلف عن الماء ش فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل
واحد منهما بكماله م فيجوز امامة المتيمم للمتوضي ش كامامة الماسح للغاسل م وعند
محمد وزفر رح التيمم عن التوضي فلا يجوز ش لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم
صاحب خلف ولا يبنى صاحب الاصل القوي صلوته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى
المصلي بركوع وسجود على المومي م وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا
له ثم عدمه لعارض كما في مسألة مس السماء بخلاف الغموس باب المحكوم م
عليه ولا بد من اهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق
يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب
اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات
فكان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي خرج ادراكها الى
الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به
فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهاية ارتسامه
في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك
الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف

مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات
ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا نهايته ويسمى العقل
المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف س اعلم ان ذكرنا من تعريف العقل
اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله
الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر
مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه
الله تعالى التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد
قال النبي اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر
الذي اخبره النبي عليه السلام انه من اول المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما
فسر قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض
من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليه الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة
الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد
بالعقل هنا النور المعنوي الذي اذا حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق
على قوة للنفس بها يكتسب العلوم وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب
كما ذكرنا في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث
العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم

وجب

بوجوب الواجب واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يتبدا
بهليتم من شئ [illegible] تكون لسلك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك
العقلي بداية ونهاية [illegible] الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية
درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه
في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم
الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس
المشترك ثم الوهم في موخر الدماغ يرتسم فيه المعاني [illegible] قطعة في
خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ [illegible] من الطرفين يتصرف
فيها ويركب بينهما تركيبا وتسمى متخيلة ايضا هنا نهاية ادراك الحواس فاذا تم
هنا يبرع [illegible] الانسانية من المفكرة علوما فهنا بداية تصرف النفس بواسطة
العقل و[illegible] كما ذكروا العلم عند الله تع م ثم معلومات النفس اما لا تتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع وتسمى علوما نظرية واما يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسب
العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة
ومعدنها اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق
ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها
وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر
علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة فاذا لم تحركنا الى الخير

وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها
لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دايم الاشراق لكانت
عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال م ثم لما كان العقل متفاوتا
في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك
الفيض والاشراق لشدة صفايها ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان قابلية
بعضها لكدورتها وكثافتها في هذا اصل الخلقة م متدرجا من النقصان الى
الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير اشراقها
بذلك الجوهر وتزداد استضائتها بانواره واستفادتها بتمام اثاره والقابلية
المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك
القابلية م والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدرة
الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب وبتكامل القوى الجسمانية التي هي مركب
للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في بطلان الخلاف
في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل وهذا
فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر م فالصبي العاقل وشاهق الجبل
مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد ايمانا ولا كفرا ان يعذبان وعند الاشعري يعذر
فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط
بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني

على

العقل لانه مبنى على معرفة الله تع والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة
وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا لانقطاع الدور لكن قد يتطرق الخطاء فى العقليات
فان مبادى الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية
والعقلية فيقع الغلط فى مقتضيات الافكار كما نرى من اختلافات العقلاء
بل اختلافات الانسان فى نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب
الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور فى مسئلة الجبر والقدر و
مسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل فى بعض الامور العقلية
وتطرق الخطاء فيها ثم نفى وحده غير كاف سواى العقل وحده غير كاف فيما
يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شئ اخر اما
ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة
فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط فى المسايل المتفرعة المذكورة فى
المتن وهو قوله م فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان ش لعدم استيفاء مدة جعلها
الله تع علما لحصول التجارب وكمال العقل م ولكن يصح منه ش اعتبارا لعقل الاصل
ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة فشرطنا الانضمام المذكور للوجوب
م والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد لا تبين من زوجها وان كفرت تبين ش
فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم تجعل مجرد عقلها كافيا فى التوجه الى الاستدلال
لكن ان توجه علم حينئذ انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل

كانيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذ لم يحصل فيه التجربة وبعد لى بكلف

فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة وبعدها يكلف فانه لم يستوجب

عصمة بدون دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية

اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به

الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم

ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار عن عهد

جرى بين الله تعالى وبين آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد

عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب

سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم

فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره

في عنقه ... العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطاير فانه سانحا يتيمنون به

وان بارحا يتشاءمون به فاستعير الطاير لما هو في الحقيقة سبب في الخير و

الشر قضاء الله تعالى وقدره واعمال العبد فانها وسيلة الى الخير والشر فالمعنى الزمناه

ما قضى له من خيرا وشر والزمناه عمله على لزوم القلادة والغل للعنق اي لا ينفك

عنه ابدا فدلت الاية على لزوم العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في

استعارة العنق كذلك الوصف المعنوي يستلزم التكليف لزوم القلادة او الغل

العنق ... وقال الله تعالى وحملها الانسان ... فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان

بحمل

لحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فثبت بهذه الايات الثلث ان للانسان
وصفا هو به اهل لماله وما عليه ولا دليل فى هذه الايات على وصف يصير هو به اهل
لماله لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذه كافيات لاثبات
المقصود واما الدلايل الدالة على الوصف الذى يصير به اهلا لماله فكثيرة منها
قوله تع وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما فى الارض فقبل
الولادة له ذمة من وجه تصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير ذمة مطلقة
لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء اثما فكل يمكن اداؤه يجب
وما لا فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب م او على الصبى وهذا
فهم من قوله فاذا الحد م لان المقصود هو المال واداؤه ويحتمل النيابة وكذا ما كان
صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التى تشبه المؤن م والزوجة
س نظير الصلة التى تشبه الاعواض م لا صلة تشبه الاجزية س اى لا يجب م فلا
يحمل العقل س اى لا يحمل الصبى الدية م وان كان غافلا م وفى هذا الكلام
ايهام م لانه تشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما قتل ولا العقوبة س اى لا يجب
على الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر س اى فى
باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت فى حق الصبى لانه
لا يوصف بالتقصير م واما حقوق الله تع فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية
فظاهرة م لان الصبى سبب العجز م واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال

فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة
فيها مونة كصدقة الفطر عند محمد رح لرجحان معنى العبادة فيجب عنهما اجتزاء
ش اى اكتفاء م بالاهلية القاصرة وما كان مونة محضة كالعشر والخراج يجب
وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب
اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها لظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها
حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء يحتمل
اى يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه
منها اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء م والجنون الممتد يوجب الحرج
في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء
م يندر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية ش اى اهلية الاداء م فقاصرة وكاملة
وكل يثبت بقدرة كذلك ش اى اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة واهلية
الاداء الكاملة يثبت بقدرة كاملة م والقدرة القاصرة يثبت بالعقل القاصر
وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه
فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تع كالايمان وفروعه تصح من الصبي لقوله
عليه السلام مروا صبيانكم الحديث ش بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا
عشرا م وانما الضرب للتاديب ش جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب
عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي

اهل للتاديب ولانه اهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر

اى بحجر الشرع وهو بط فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر فيه الا في لزوم

ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر حوا

اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا

يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين

زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلام

م وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة

الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية

الاباء اذ تصرفاته لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا

لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزم احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقادات

والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا

احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والحكم

القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا ثبت

وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى م على انها تلزمه تبعا

ايضا سر اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبى تبعا للابوين وان كان

لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا

كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجير المحجور سر اى الصبى المحجور

والعبد المحجور م نفسه وعمل الاجر استحسانا ن ان عدم الصحة كان لحق لبطلان
العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا
عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب م لكن في العبد يشترط
السلامة حتى ان تلف فيه يضمن ش اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن
المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا يستحقان
الرضخ ش الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا
اي لا يبلغ سهم الغنيمة م ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم ياذن الولي
اذ في الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء في
التجارة بالتجربة قال الله تع وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا ش عطف
على قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان
اذن وليه ولا بمباشرته ش اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من
قبل الصبي م الا القرض للقاضي ش وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره
من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه م فان عليه صيانة الحقوق والعين لا
يؤمن هلاكها ش جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان
العين ربما يهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويامن هلاكها
وما يتردد بينهما ش اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل
المشترى في ملك المشترى نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح تبرعا

رأي الولي لانه اي الصبي م اهل الحكم اذا باشره وليه فكذا اذا باشره بنفسه برأي

الولي م ويحصل به ش اي بمباشرة الصبي م وبرأي الولي ما يحصل بذلك ش

اي بمباشرة الولي م مع فضل تصحيح عبارته وتوسع طريق حصول المقصود ثم هذا

ش اي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر م عند ابي حنيفة

رح بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح

بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي ش من الولي ش اي بيع الصبي من

الولي مع غبن فاحش م في رواية يصح قلنا ش انه يصير كالبالغ وفي رواية

لا م لانه ش اي الصبي في الملك اصيل وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه

لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت

شبهة النيابة ش اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيعه من

نفسه مال الصبي بالغبن م فاعتبرت ش اي شبهة النيابة م في موضع التهمة

م وهو ان يبيع الصبي من الولي م وسقطت في غير موضعها ش اي في غير موضع

التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب م وعندهما ش متعلق بقوله ثم هذا عند

ابي حنيفة رح م بطريق ش اي تصرف الصبي م يصير برأيه ش اي برأي الولي

كمباشرته ش اي الولي م فلا يصح بالغبن الفاحش ش اي لا من الولي ولا من الاجانب

واما وصيته ش اي وصية الصبي م فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث ش

لقوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس

الناس اي يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي وصيته ابطال الارث حتى شرع في حق الصبي فرع ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لم يشرع في حق الصبي الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية او مكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم عنه وحيث لم يمكن الاداء سقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا ففي كل واحد من القسمين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بصلوة فتصير الصلوة ست

او في الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد
وعند ابي يوسف اكثره كاف ش اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة
م واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا ش وانما قال
هذا جوابا لسوال وهو ان اعتقاد عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة
التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا حجر عن الاسلام
من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد اصلا لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم
صحته ليس بطريق الحجر م ويصح تبعا ش عطف على قوله ولا يصح م واذا اسلمت امه
عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه واما المعاملات فانه يوخذ
بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي ش في اول فصل الاهلية وهو
قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب عليه بيانه انه اهل لكن هذا
العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر
انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة
لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا يقتضي الصغر فيعني
بالعوارض على الاهلية هنا المعنى اي حالة لا يكون لازمة للانسان وتكون
منافية للاهلية ولان الله خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفة فالاصل
ان يخلقه على صفة يكون وسيلة لحصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون
في مبدا الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية

بهذه الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده
فيحدث له ضرب عن اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا
لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
فلا يحرم عن الميراث ش تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
م ولا يلزم هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم
سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء ش وانما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما
هو بطريق الجزاء فان القاتل يعجل باخذ الميراث فيجزى بحرمانه لكن الصبي ليس
من اهل الجزاء بالسبب فلم يحرم فلا يستشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان
الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء لعدم سببه بالكفر ولعدم الاهلية بالرق و منها
العته وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء
ومرة كلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه
اذا اسلمت لا يؤخر الى زمان افاقته كما يؤخر الى زمان بلوغ الصبي عرض الاسلام
كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي فانه الى زمان بلوغه والفرق انهما
اي الجنون والعته م غير مقدرين والصبا مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي
الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه ش اي في حق صاحب
الشرع فيما يقع غالبا لا في حق العباد وهو ما ان يقع فيه المرء بتقصيره كا

فى الصلوة مثلا فان حالتها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل فى الصوم او بمجرد اثر مركوز فى الانسان كما فى التنحنح والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها
وهو لما كان يعجز عن الادراكات والحركات الارادية وجب تاخير الخطاب لا اصل الوجوب لاحتمال الاداء بعد الانتباه او القضاء بعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة
الحديث وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات النايم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ فى صلوته نايما لا يصح القرأة
واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو
تعطيل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض تعرض الدماغ او القلب
وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم عنه النبى عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكر
لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات
الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع ومبنيه شئ لطيف سريع الزوال
والاغماء على خلافه فى جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه
والانتباه فى النوم فى غاية السرعة واما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل
العبارات ويوجب الحدث فى كل حال اى سواء كان قايما او راكعا او ساجدا
او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سببه
وكثافته ولطافة سبب النوم فبنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من

منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة النوم وقلة الاغماء يجب ذلك دفعا للحرج م ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان تمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تع ابتداء لكنه في البقاء امر حكمي به يصير عرضة للتملك ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي م لانه يلزم من تجزيه الرق تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رح متجزي اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال الحق العبد اي زوال حق الله تع يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدي قبل العتق عن الواجب بخلاف الفقير

منافع بدنه مما ملك المولى الا ما استثنى في الصلوة والصوم ويصح من الفقير
ن واصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل مالكية غير المال
في النكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة دون
سواء كان اقر بها الماذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع م وبالقايمة من المال
اما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا سر اي في القطع ورد المال م وعند
محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال وينافي
كمال اهلية كرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل
الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين
الاستهلاك سر اي اذا استهلك مال انسان م والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا
اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل فيتصف
الحل في حق الرجال سر اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان م وباعتبار الاحوال
في حق النساء كما سبق سر اي في فصل الترجيح اي تحل الامة اذا كانت مقدمة
على الحرة ولا تحل اذا كانت موخرة عنها او مقارنة م وينصف الحد والعدة
والقسم والطلاق لكن الواحدة لا يقبله سر اي التنصيف م فيتكامل وعدد
الطلاق عبارة عن الشارع المملوكية فاعتبرها بالنساء فان قيل يلزم من
اتباع المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد
عتبر مالكية الزوج مرة حتى تنصف عدد الزوجات فان انتقض مالكية لما

في هذا العدد التناقض يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو
ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتفع
بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت ديته عن
دية الحر بشيء وهو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما المراة فهي
مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فينتصف ديتها س واعلم ان الملك نوعان
ملك المال وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد
والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فتكون قيمته ناقصا عن قيمة الحر
اي عن ديته لنقصهما اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطاء عشرة الاف درهم
فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المراة الحرة فان ملك المال ثابت لها
دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا
التقرير في خاطري اعتراض فقلت م لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا
يوجب الاحتمال فيما هو من باب الازدواج س اي لو كانت العلة لنقصان دية العبد
عن دية الحر هذا الامر اوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في
جميع الصور ولا يكون الرق منصفا بشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع
خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت
ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليس ما ذكروا اردت ان ابين ما هو

ستنا هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت واتما انتقض دينه لان المعتبر فيه اى
دين العبد المالية فلا ينصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينقص
اهل للتصرف في المال حتى ان الماذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي
لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه ساير الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة
لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهل السببية وقلنا هو اهل التكلم والذمة
ان يلتزم شيا في ذمته فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واد في طريقه اليد
عليها على انها امر اى اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا للملك
اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في التصرفات
اى اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما
يكون سببا لبقايه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات
كالشرى ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما شرع ليكون وسيلة
الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشي فينقطع طمع الطامعين
والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحو هما فثبت ان المقصود في التصرفات
لان المقصود لا يكون فاينا عن المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد
فاما الملك اى ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري اى ليس مقصودا
اصليا اى مقصود الذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شي اخر واذا كان

كذلك فعدم اهلية لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهلية لما هو المقصود بالغير
شرع لاجله واما عدم اهلية لما هو المقصود بالغير لا يوجب عدم اهلية لما يكون
وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا لكذلك المقصود لنا ثم كمال اليد في مسئلتنا
م فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون المولى قائما مقام العبد
فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون
في الملك بمنزلة الوكيل لانه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك
للموكل في شرى الوكيل في بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة الك
ش اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما
مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان
تصرف في مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين ولا يصح تصرفه اصلا
ولو لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو
في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حالة الصحة يصح ويعتبر من
جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا اذن
العبد المأذون عبدا من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني
بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني كذا اذا مات
المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له اذا مات
قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا

له التصرف الا فيما وكله به بخلاف الماذون لكن فى بقاء الاذن وهو كالوكيل
م وهو معصوم الدم كالحر لانها ش اى العصمة وقد فهمت من قوله وهو
معصوم الدم م بناء على الاسلام وداره فيحتمل الحر بالعبد والرق يوجب
نقصانا فى الجهاد على ما هو قلنا فى الحج ش ان منافعه ملك المولى الا فيما استثنى
فلا يستحق السهم الكامل وينافى الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه
تصرف على الناس ابتدا واما امان الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح
او لانه حقه اذ هو شريك فى الغنيمة ثم يتعدى كما فى شهادته بهلال رمضان
م فان صوم رمضان يثبت اولا فى حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا
يشترط الولاية لمثل هذا ش وينافى ضمان ما ليس بمال فلا تجب على العبد
ضمان ما ليس بمال اذ العبد ليس باهل لهذا الضمان لكن نصلة لا ضمان ما ليس
بمال الصلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا تجب الدية فى
جناية العبد خطاء لان الدية صلة فى حق الجانى فكانه يهب ابتداء وعوض
فى حق المجنى عليه فيكون المتلف غير مال بينا فى الوجوب على العبد وكون الدم
مما لا ينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتكلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان يختار
المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل فى الباب حتى لا يبطل
بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة ش اى الارش اصل فى باب الجنايات خطأ
لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه ارش

لا تحمل العاقلة عنه وصار رقبة جزاء لكن لما اختار المولى الارش فدا عن
العبد لئلا يفوت العبد صار وجوب الفداء عايدا الى الاصل لا كالحوالة حتى
اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدافع عند ابي حنيفة رح وعندهما
يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع ومنها الحيض والنفاس
فهو لا يعدمان اهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على
ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي اهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات
فيه بقدر الامكان ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق
حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت ش الضمير في وهو يرجع الى
الموت والضمير في كان وفي فيوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت
علة لان تقوم الغير مقامه مستندا الى اوله اى اول المرض وهو حال عن قوله
فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله الموت
فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض م في قدر ما يصان به حقهما
فقط ش اى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر م فيجوز النكاح
بمهر المثل ش ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض
محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل محتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا
لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما
اذ لا حق لهما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج

وما لا يحتمله س اى الفسخ كالاعتاق م يصير كالمعلق بالموت س اى لا يقبل النقض
فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الداين فيجب
السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في
الثلثين م والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له س اى
للمريض م ليستدارك تقصيرات ايام حيوته في العليل ليعلم ان الحجر وترك
ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه
س اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى
بنفسه حيث قال يوصيكم الله تعالى فنسخ الاول م بطلت س اى الوصية للوارث
م صورة فان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية
بصورة بيع لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من
الاموال الربوية برديء منها وتقومت الجودة س عطف على بطلت م في
حقه س اى في حق الوارث كما في الصغار اى ان باع الولي مال الصبي من نفسه
تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة م ولما تعلق حق الورثة والغرماء
بماله صورة ومعنى في حقهم س اى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد
الورثة ان ياخذ التركة ويعطي مالا في الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض
الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة والغرماء

بمثل القيمة م ومعنى فقط في حق غيرهم ش حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل

القيمة م لا ينفذ اعتاق المريض ش هذا تفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم

فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى

غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالمالية لا بالصورة فيصح اعتاق

المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق

لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي المالية حيث يجب السعاية في الكل اذا استغرق

الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده

الى الرق م بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان

اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان

فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع العبد به على المولى بعد غناه

فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية

بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته م ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا

دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق

الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة

لانها ش اي العين م هي المقصودة ان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم

ش اي الذمة م مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت الاعتق وجوده ام ش

اي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل م ويلزم الدين مضافا الى سببه

صح في حيوته كما اذا حضر ايراً في حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم
الا ان يوصى فيصح في ذلك واما ما شرع للحاجة فيبقى ما ينقضى به
الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة
بعد موت المولى الحاجة الى الولاء وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته
الى انقطاع اثر الكفر والحرية م اولاده واما المملوكية فتابعة هنالك فان
الاصل في هذا العقد ثبوت اليد س اى تابعة في باب الكتابة وهو جواب
سوال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة
قضا حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والفرق
الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن ابقاؤه اذا ابقى مملوكية الميت
ولا حاجة الى ابقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان
المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة وبقاء المالكية يداً في
المملوكية رقبة يبقى ضمنا لا قصدا م ويثبت الارث نظراً له خلافة والخلافة
اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت
اى الخلافة م نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق س اى بالموت
وانما تثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة
للميت في الموصى به م فيكون سببا س اى التعليق بالموت قال انما تثبت به
الخلافة لان تعليق العتق سببا م في الحال للعتق س بخلاف ساير التعليقات

لانه اسراى الموت م كاين بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد
علق عتقه بامر كاين يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين
احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كاين لا محالة فصار مجموع
الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة م فلا يجوز بيع
بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان
تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع بها اصلا والمال تبعا على
عكسه كان قبل وعلى هذا الوجه لا اصل وهو انما يحتمل ما يحتاج اليه الميت يبقى دون
ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون المملوكية م قلنا المراة تغسل الزوج
في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق
عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت
لدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون
اليه م فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح ولكن السبب
انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اى لاجل ان القضاء يجب
ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض
الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اى القصاص مالا وهو يصلح
لحوائج الميت تصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة من نفسه واما
ثابتة فكلها في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره

اما الاول فمنها الجهل واما هو جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد
ما وضح الدليل فديانة الكافر اى اعتقاده م فى حكم لا يحتمل التبدل
كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف
الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما فى حكم يحتمله
فدافعة للتعرض فقط عند الشافعى رح اى ديانته دافعة للتعرض
لهم بقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمى بشرب الخمر وعند
ابى حنيفة رح هى دافعة له اى للتعرض م والدليل الشرعى فى احكام الدنيا استدراجا
ومكرا زيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اى فى
احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج
فتكون ديانته دافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا فتوهم تخفيفا لكنه
فى الحقيقة تغليظ كما بينا فى فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب
يعرض عن مداواة العليل عند الياس وصورته التخفيف والامهال
توقعهم فى زيادة ارتكاب المعاصى وفى توهم الاهمال كما نطق به الحديث
وهو قوله عليه السلام مهلنا لهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملى لهم ان كيدى متين وقال الله تعالى انما نملى لهم
ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال الله تعالى نوله ما تولى الاية فثبت
بهذا اى عند ابى حنيفة رح تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز

البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطى فيه اى فى نكاح المحارم

ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند

ابى حنيفة رح ان وطيه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة

اى بنكاح المحارم ولا يفسخ اى نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين

الا ان يترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر فى حقهم وثبوت الاحصان

بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ

فيكون فى ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض

اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى احكام اى الاحكام التى يصلح ديانتهم دافعة

لها لا يتناولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر

واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدى الى الغير فيثبتان ولا

يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك

التعرض فانه يجب ان يترك على ديانتهم فى باب الربوا فاجاب بان معتقدهم

فى الربوا ليس هو الحل لقوله تع واخذهم الربوا وقد نهوا عنه قد خطر ببالى على

هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا يراد به

ان ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد

معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل فى شريعة

من الشرايع لان حكمه كان فى شريعة آدم صلوات الله عليه للضرورة ثم

نسخه شهيته نوح م فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان
والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم
ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا
يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل دياناتهم ليس حجة متعدية
اجماعا فلا يوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين
احديهما زوجته لا يرث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب
الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس
عليه عدم الارث فالحكمان يختلفان في النوع لكنهما مندرجان تحت حكم
هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية قلنا يثبت بدياناتهم بقاء
تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اي التقوم
شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط وجوب
الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف
انما يلزم القول بتعدي دياناتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم
والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك
فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا وانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانتهم
لا كذلك من ليس في نكاحهما والارث الاصل جواب عن القياس المذكور وهو

قوله كما فى مجوسى وتقريره ان ارث البنت التى هى زوجته ضربالوارث الاخر
اى البنت التى له زوجته فيكون متعدية هنا ◦ واما عندهما فكذلك
ش اعلم ان ما ذكر مذهب ابى حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ◦ ايضا اى
دياناتهم دافعة للتعرض والدليل الشرعى فى احكام الدنيا م الا ان نكاح المحارم
ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ فى شريعة ادم ع لم يحل نكاح
الاخت من بطن واحد ش اى نكاح المحارم كان فى شريعة ادم عم حكما ضروريا
جوازه فى ذلك العهد لايحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت
من بطن واحد لم يكن جايزا فى شريعة ادم عليه السلام وكانت السنة
ولاده ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن اخر
وكان النكاح بين التوامين حراما ولاشك ان التوامين مخلوقان من ماء
دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان انفصلا دفعتين فالاخت من من ماء م
بطن واحد اقرب من اخت لايكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضى بالبعيد
لم يحل القريب فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما
ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة
لدليل الشرع لايثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى
الحكم على ما كان وهو الحرمة فى نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليله
عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لايكون

الشأن باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته

في دقائق اشاراته ووجدت كثيرا (بعضهم) عاكفين على ظواهر الفاظه المقصور نظرهم عن مواقع

الخاطة. اي لا يدركون بامعان النظر ما يدركه هو بالخاطة عينه من غير ان ينظر

اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه

وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المد (قق)

جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو

الكتب عنها سالكا فيه مسالك الضبط والايجاز متشبثا باهداب (ازيال) السحر متمسكا

بعروة الاعجاز. اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى

واقوى من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان

الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا

يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

فاورد فيه لفظ الجمع. وسميته بتنقيح الاصول والله مسؤول ان ينفع به مولفه كما (نفع)

وقاريه وطالبيه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم. اصول الفقه

اي هذا اصول الفقه واصولها هي تعريفها (الفقه) اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار

انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج اولا الى تعريف المضاف

والمضاف اليه فقال. الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي

وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد (يطرد)

كالنتي

وقد عرفه الامام فی المحصول بهذا واعلم ان التعریف اما حقیقی کتعریف الماهیات الحقیقیة
واما تعریف اسمی کتعریف الماهیات الاعتباریة کما اذا رکبنا شیا من امور هی اجزاؤه باعتبار
ترکیبنا ثم وضعنا لهذا المرکب اسما کالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعریف الاسمی
هو تبیین ان هذا الاسم لای شیء وضع وشرط لکلا التعریفین الطرد ای کلما صدق علیه الحد
صدق علیه المحدود والعکس ای کلما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد فاذا قیل فی
تعریف الانسان حیوان ماش لا یطرد ولو قیل حیوان کاتب بالفعل لا ینعکس ولا شك
ان تعریف الاصل تعریف اسمی ای بیان ان لفظ الاصل لای شیء وضع فالتعریف الذی
ذکره فی المحصول لا یطرد لانه ای الاصل لا یطلق علی الفاعل ای العلة الفاعلیة
والصورة ای العلة الصوریة والغایة ای العلة الغایبة والشروط
کالادوات الصناعة مثلا فنعلم ان هذا التعریف صادق علی هذه الاشیاء لکونها محتاجا
الیها والمحدود لا یصدق علیها لان شیا من هذه الاشیاء لا یسمی اصلا فلا یصح هذا
التعریف الاسمی والفقه معرفة النفس ما لها وما علیها ویزاد عملا لیخرج الاعتقادیات
والوجدانیات فیخرج الکلام والتصوف ومن لم یزد اراد الشمول وهذا التعریف منقول
عن ابی حنیفة رض فالمعرفة ادراك الجزئیات عن دلیل فیخرج التقلید وقوله ما لها وما علیها
ای ما ینتفع به النفس وما یتضرر به فی الاخرة کما فی قوله تع لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت
فان اریدبهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما یاتی به المکلف اما واجب او مندوب او
مباح او مکروه کراهة تنزیه او مکروه کراهة تحریم او حرام فهذه ستة ثم لکل واحد

فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند
المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس
جمهور
المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها بديهي كما ان
اعلم ان عندنا وعند
شاة كونهما عقليين
فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق
فلا بعضها الا بل يتوقف على خطاب الشارع
واما عند الاشعري
الثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب
ان حسن التواضع والجود ونحوهما
واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع
عند اهل ه
وقبح اضدادها لا يعدان من الفقه المصطلح فيدخل في الفقه ما ليس منه فلا يكون تعريفا
صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرية ولا يراد عليه اي على احد الفقه التي لا يعلم
بعضها
كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام
وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم
يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل لان الشخص
العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل العربية
من كتب الدهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم
بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة عربية فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها
ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام كل منه
لان الحوادث لا يكاد يتناهى ولا ضابط لجمع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري
ولا بعض له نسبة معينة بالكل كنصفها والاكثر للجهالة ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد
قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم

وليس كذلك فان ... لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكا...
العالم بوجوبها فقيها ...

بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام من
كابي حنيفة لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون ما لا
للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تعيين مخصوص
اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية
التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح
متعلقا المعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي
كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلم الفقيه و
بعد بينهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق اسم الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلى المسائل
الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدوي بل شرط
ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرايط وما قيل ان الفقه للقطعي ظني فلم عبر
العلم عليه فجوابه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات
كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما
غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم عند الله
مقطوعا فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند
من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم
بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع

الا انه مقطوع به فان الجملة التي
انها فقه وهي ما قد ظهر نزول
به وما انعقد اجماع عليه

قياس وان كان ذا انواع الثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد
ان ما يبتنى عليه الفقه اى شى هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة
كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع
وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون
الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس
نبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطى فى حالة الحيض الثابتة
تع قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى واما المستنبط من السنة
اس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله
صلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من
فاورده والنظير قياس الوطى الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطى
نية على حرمة وطى امة التى وطيها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه
ورد فى امهات النساء من غير اشتراط الوطى ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة
فه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل
لى وجه التحقيق اى العلم بالقضايا الكلية التى يتوصل بها الى الفقه توصلا
ما قلت توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام وقولنا على وجه
حترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل
لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة

فى الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبتنى عليها النكت الخلافية ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة
ما يكون احدى مقدمتى الدليل على مسايل الفقه اى اذا استدللت على حكم مسايل الفقه بالشكل
الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل عليه
القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسايل الفقه
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه
كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت
الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى
اصول الفقه لكن يكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسايل اصول الفقه كقولنا كلما
دل القياس على الوجوب فى خصوصية النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة
تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه ثبت هذا الحكم
من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل
على الجواز ثبت الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتى الدليل يكون من مسايل
بطريق النص ثم علم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما ثبت به الحكم اذا كان مستجمعا
تذكر فى موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو
يكون القياس قد ادى اليه راى المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون
المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشترط هذه
فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى

المستثنى نصفه ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا محصّل
ما اورده ابن الحاجب والجواب الذى خطر ببالى هو قوله م قلنا هو بيان ان
المراد هو البعض الا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول
لا من المراد اى الاستثناء هو البيان ان المراد هو البعض لان المتناول
هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد
فيكون استثناء النصف من الكل م والجواب اى ع الدلايل على المذهب
الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود الكل مع عدم حكم
فى البعض شايع لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة
البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه
وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجازا والمراد انه لو لم يحكم عليه
بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله ع لا صلوة الا بطهور
هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور
ثابتة فيصح كل صلوة بطهور ثابتة لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء
متعلق بكل فرد من وقولهم هو من الاثبات نفى جواب عن قوله واجماعهم
قوله لم يحكم عليه اى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما
ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه
بالنفى ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم

عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله
لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا
واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا صلوة لمتصفة بطهور فلو كان نفيا
واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملتصقة بطهور ثابتة وصلوة لمتصفة بطهور
ثابتة نكرة موصوفة وهي تعم لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار
كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر ان كانت مفقودة
والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل
واحد واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق
بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء
متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات
بكل واحد واحد من الصلوات غير جايزة في الحال اقترانها بالطهور فالجملة
الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور
فان قيل قوله عم لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم
في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم المثال وهو
لا اجالس الا رجلا عالما اي اجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم
عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة
انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل

دونان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير
نفس قوله بعض الصلوة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين
اي في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا في
الاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليتهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما
عام الا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة
كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم بهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات
واما في قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور ليس محكوما بعدم الجواز
اي انه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من المفاسد علينا بل على من يقول
ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق بين
تشبيهين في الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة
الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا يجوز فلو كان
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية
نقيم بعموم العلة وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء هو كقوله
وما كان له ان يقتل مؤمنا عمدا لا انه كان له ان يقتل خطاء لانه يوجب
الشرع بلا مر لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التثبت ولهذا
يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا
دليل تفردت بايراده وهو اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا

الاستثناء في قوله الاخطاء على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل و
كلمة التوحيد توحيد ينبغي قولي وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيد
تاما. فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت
فيبقى لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده ثم اشارة على الثاني اي على المذهب
الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما
قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله
ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على
المذهب الاخير وهو ان عنده الاكثر موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب
وجوده ثم يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم
يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب
لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي
الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده ثم منطوقا ومفهوما
بل ضرورة وما قيل عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن
الحاجب على نفي المذهب الاخير انه لم يعهد في العربية مركب من ثلث
اي على المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب
من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسط ضعيف اذ ليس الى الان

مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا ضمنا
فيكون هنا وضع كلي اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى عنه للباقى و
كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات
ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا
انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب
قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلث العبد واللام ورحمن
لكن فى الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من
ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من لم يعهد الايجاز والاطناب
يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة
بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر
وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض
بنحو ابو عبد الله فانه مركب من ثلث والاعراب فى وسطه وهذا
هو المشهور من علمائنا وبعضهم اى بعض مشايخنا كالقاضى الامام
ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى مالوا فى الاستثناء
المغير المردد الى الثانى بحكم العرف اى الى المذهب الثانى وهو انه
اخراج بتلك الحكم ثم حكم على الباقى وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد
ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون

به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا
فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة فهمت من ذلك ان مذهبهم
هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا الثلثة موضوع
للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددى على هذا المذهب كالتخصيص
بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند
هولاء لا يدل على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده ثم بطريق الاشارة
فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية و
يقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم
هو الاول لان على الاول النفى والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم
ان مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى هو الثانى بحكم العرف وهذا
مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التشريك والتخصيص
انما يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقى ومن النفى اثبات
وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقى فى حق الحكم ونفيا
واثباتا بالاشارة وفى العددى ذهبوا الى الاخير حتى قالوا فى ان كان
لى الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث يعنى فعلى المذهب الثالث
هو كقوله ان كان لى فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على
عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ فكانه قال ليس له على سبعة شرط الاستثناء

ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا الا مما ثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ
فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جايز الاقرار لا يجوز لانه
انما يجوز له الاقرار لانه قايم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا
بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع اي
لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة
الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه
بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى
هذا يصح مفصولا ولو قال غير جايز الانكار فايضا على الخلاف بناء على
الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند
محمد رح استثناء الانكار ولا يتاتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان
استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار
ليس تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاستثناء الا الدليل الذي ذكر في استثناء
الاقرار بل لانه استثناء من الكل الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة
فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ههنا ما خطر ببالي
الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء
الى المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلنا هذا ليس قسمة
حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة

والثانی بطریق الجان م وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذین تابوا من مثال
الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حکم المستثنى منه بالمعنی
المذکور وهنا لیس کذلک لان حکم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا
لایخرج من هذا الحکم الا انه لایبقی فاسقا بعد التوبة فهذا حکم اخر
اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذی ذکره فخر الاسلام
رح فی کونه منقطعا هو ان صدر الکلام الفاسقون والتائبون لیسوا
من الفاسقین وفی هذا نظر لان الفاسقون لیس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله واولئک
ای الذین یرمون والفاسقون حکم المستثنى منه ولاشک ان الرماة التائبین
داخلین فی المستثنى منه وهو اولئک غیر داخلین فی حکم المستثنى منه و
هو الفاسقون کما یقال القوم منطلقون الا زیدا فزید داخل فی القوم
غیر داخل فی منطلقون وقد ذکر فی التقویم وجه حسن لکونه منقطعا
فاوردت ذلک فی المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حکم المستثنى
منه بالمعنی المذکور والمعنی المذکور ای معنی الاخراج هو المنع عن الدخول
کما ذکرنا فی حد الاستثناء والاستثناء المنقطع وهو ان یذکر شیء بعد الا
اخرا تها غیر مخرج بالمعنی المذکور وقولنا غیر مخرج یتناول الامرین احدهما ان لایکون داخلا
فی صدر الکلام والثانی ان یکون داخلا فیه لکن لایخرج عن ذلک
الحکم وحکم صدر الکلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذین

تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا
بعد التوبة فهذا حكم اخر ونظايره في القران كثير ومنها قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين الا ما قد سلف اى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل
في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لا تحرم
ايضا لكنه اثبت فيه حكما اخر وهو انه مغفور مسئلة الاستثناء المستغرق باطل
واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه نحو عبيدى احرار الا عبيدى
او الا مماليكى لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود
يساويه يصح نحو عبيدى احرار الا هولاء ولا عبيد له سواهم مسئلة اذا
تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي
رح وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه ولان توقف
صدر الكلام يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف
الجمل في الحكم فنفى الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كما في القذف
في غاية البعد لان قوله تع فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ
الطلب ثم واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار رد اى
صرف الشافعي الاستثناء الى الكل في اية القذف فقطع الشافعي رح قوله ولا تقبلوا
عن قوله فاجلدوا وهو حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل واولئك
هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله

ولاتقبلوا قوله واولئك هم الفاسقون لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد
لايسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
فالجمل المختلفة في اية القذف هي قوله ولاتقبلوا وقوله اولئك هم الفاسقون
ونحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة
وجعلنا واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى
واولئك م ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقدمر ش اي في فصل مفهوم المخالفة
م والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف
الانصفه العبد انه يقع البيع على النصف بالف ش لان الاستثناء تكلم بالباقي
فكانه قال بعت نصف العبد بالفي ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف
بخمسماية فكانه يدخل في البيع لفايدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولايفسد بهذا
الشرط لانه بيع شيء من شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا
في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي
متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم
الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه
ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته
فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه لان المقتول
ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود
اي النسخ

عليهم السلام فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض
المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرايع الماضية
لم ترتفع بشريعة محمد صلعم وتلك الشرايع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين
لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشرائع المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى
وعيسى بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول
موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ
من اية الاية اما النقل ففي التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات
والارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته
واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة
آدم عم وحل الجزء اى حواء وعلم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته عم ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين
بل الثاني بيان لمدة التي لم تكن معلومة لنا وفي هذا حكمه بالغة كالاحياء ثم
الامانة وقولهم ان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة
عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نصا في زمن حيوة النبي عم حجة الا في
وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج عقل

بمثل هذا الاستصحاب اى فى كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل
على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض
المذكور اعلم ان فخر الاسلام رح اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشئ مامورا
به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب
فلا يلزم كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه فى حالة واحدة وفى هذا الجواب
نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند
علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما فى زمان حيوة النبى عم حجة الا فى حال
نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبى عم
لانه بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقى الشرايع التى قبض النبى عم قطعية
موبدة وقد خطر ببالى عن هذا النظر جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الا
الاستصحاب حجة اى كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل حكم
على النبى ص فى ثبوته بالنص وبقائه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير
اذ لو نزل لبين النبى صلعم فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب
يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور
وهو كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه فى زمان واحد لان النص الاول
حكم موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا انزل الناسخ لم يبق موجب الاول

وهذا يعني ما ذكر في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقت الى اخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى ان يقول ان البقاء
بالاستصحاب وفي هذا حكم بالغة وهو كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن
حسن الشيء وقبحه في زمانين م واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل
النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها م
وما يجري مجراها س كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية او الحاضرة
او المستقبلة نحو نسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا
اما ان لحقه تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية يريد بهم
الذين صدقوا بمحمد عم س وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة م او دلالة كالشرايع
التي قبض عليها النبي عم فانها مؤبدة لانه خاتم النبيين م او توقيت
س عطف على قوله تابيد في قولهم اما ان لحقه تابيد م فان النسخ قبل
تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت
فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف
لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان
المقصود منه الفعل فقبل حصوله منه يكون بداء ولنا انه صلى الله عليه وسلم
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس مع عدم التمكن
من العمل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد

والعمل جميعا وهنا ش اى فرضوده يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا
م الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما فى المتشابه وهو
اى الاعتقاد م لا يحتمل السقوط بخلاف العمل ش فان العمل يمكن ان يسقط
بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم عم من الولد
هذا القبيل ش اى من قبيل النسخ قبل الفعل م عند البعض وعند البعض
ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا ش لان الاستخلاف لا يكون الا
مع تقرير الاصل على ما كان ، وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين
فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا ش هذا اشكال على مذهب من
يقول ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ م قلنا الما قام الغير مقامه عادت الحرمة
الاصلية ولما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما ياتى
ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي صلعم يكون من باب السنة لانه منفرد
ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ ح فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب
بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعي بنفي
الاخيرين لقوله تع نات بخير منها او مثلها ش هذا دليل على امتناع نسخ
الكتاب بالسنة والسنة دونه اى دون الكتاب ش وقوله قل ما يكون
لى ان ابدله من تلقاء نفسى ولقوله صلعم اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه
على كتاب الله الحديث ش اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى

لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه وكلام ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه
كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فالتعارض
بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه
نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين الى اول الاية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله
عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الاية
اول الاية قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا
فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت
باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم
والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى
كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج
الثاني بقوله ولان عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى
فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب.

وهو قوله تع الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله وكان هذا مما
يتلى في كتاب الله فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض
اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة
على هذا المطلوب فقال والحجة انه عم حين كان بمكة كان يصلي الى الكعبة
وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب فنسخ
بالسنة والثاني ان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب اعلم انه عم لما كان بمكة يتوجه
الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى
بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا
بالكتاب وهو قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب
متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث
عايشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عايشة رض عنها
ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء
فيكون السنة ناسخة لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد ولانه بعث
مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين
تع بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله نات بخير منها
فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنهما انما لا ينسخ حكما
لا نظما وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فا

لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ
حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح في
النظم لان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ونحوها
وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تع ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ
الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي وقوله عم فاعرضوه على كتاب الله ثم اذا اشكل تاريخه او لم
يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو
قوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه
في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة كان واردا فان من هو مصدق يتيقن
ان الكل من عند الله تع ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار
بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عم وتعظيم سنته
ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية
المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رض ما قبض رسول الله
حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء فيكون قوله تع لا يحل لك النساء
من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس
بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله
عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث صلعم

يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كان من عليه الصوم
كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح
الا بالمثل او الاخف لقوله تع نات بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون
خيرا لان فيه فضل الثواب متن لا ينسخ المتواترة بالاحاد وينسخ بالمشهور
لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر
فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور
متن واما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء
او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقران في زمن النبي
عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته
فلا لقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما
التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما
ولنا قوله تع فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره كثيرة
كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
وهو ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمين اي حكم النص على تقدير
احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب
والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما دون الاخر ولما وصف الحكم عطف
قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط متن فقد اختلفوا في ان الزيادة

ارادوا عرفت الناسخ والمنسوخ والنسخ في علم [illegible]

عليه على النص نسخ ام لا وذكر وا انها بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا او ركعتين او شرط
كالايمان في الكفارة او بما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكوة
بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عند ناس اي الزيادة على النص نسخ عندنا
م ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم ش اي بمفهوم المخالفة اعلم ان في
المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة
الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه
الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رح فاقول يجب استثناء الثالث
فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند ابي حنيفة رض نعم عنه
بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي رح لا مطلقا وقيل
في الثالث نسخ وقيل ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلاثة بعدما
كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين
شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي رح امرا ثالثا وهو الشاهد
ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ابن الحاجب
اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم
لانه على تقدير الزيادة اذا اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان

على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة م وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا في كالوضوء في الطواف
واختار البعض قول ابي الحسن وذكر في المحصول واصول ابن الحاجب
المختار قول ابي الحسن م وهو انه لا شك ان الزيادة بدل شيئا فان كان
اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا وان يكون عدما اصليا
فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب
واحدا او احد الشيئين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء
الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي
حنيفة رح وتقريره ان الزيادة المختلف فيها فيما بيننا وبينهم زيادة
الجزء او زيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون باحد ثلثة امور الاول بالتخيير
في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك
الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاث بعد ما كان الواجب احد اثنين
فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط
م والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما مر
اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاثنين
احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي لانها
انما يثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير

حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك يرفعها التخيير التي ليس
بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شئ
آخر خلفا عنه اما اذا كان شئ آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لايكون تركهما
حراما فعلم ان الحرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل
حكم مبني على عدم اصلي لايكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لايكون حكما
شرعيا فرفعها لايكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح
الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لايكون الشاهد
واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهبنا في الحسن
الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل
الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند
عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ
التمر عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامراتين عند عدم الرجلين
فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا
بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك
لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم
لم يكن شئ من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال الحرمة ترك الصلوة لايكون حرمة الترك

والصوم وغيرها مبنية على عدم الخلف فاينما جوبهما وايضا التخيير
ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن للخلف
كالتخلف يكون ش اي لا استخلاف نسخا ولئن كان في المسح والنبيذ بالخبر
المشهور ش اي وان كان الاستخلاف نسخا في المسح على الخفين والوضوء
بالنبيذ ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا
م وقوله تعالى فرجل وامرأتان فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين نسخا
ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال م فلا يزاد التغريب
على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء ر وهو اي الوضوء على القر
والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد م يرجع الى
الكل والايمان على الرقبة بالقياس ش اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في
كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل م فيرد هنا الحكم زد ثم الفاتحة و
التعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر
الواحد عندكم و فان الفرض عندكم ما يثبت لزومه بدليل قطعي والواجب
ما يثبت لزومه بدليل ظني فقد زد ثم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به
وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه
يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل
حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركها

فی هذا المعنی لا یلزم نسخ الکتاب اصلا ولا یمکن مثل هذا فی الوضوء حتی یکون
النیة والترتیب واجبین فی الوضوء لانه لیس عبادة مقصودة بل هو
شرط للصلوة ولا یمکن ان یکون شیء من اجزایه واجبا بعینه بمعنی انه یاثم
تارکه بل لاجل الصلوة بمعنی انه لا یجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النیة
والترتیب فمعناه انه لا یصح الصلوة الا بهما فیلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة التی هی الاصل وهذا سر ان اباحنیفة ره جعل فی الصلوة واجبات
ولم یجعل تلك فی الوضوء فلله دره ما ادق نظره فی احکام الشریعة الغراء
هو الذی اصله ثابت وفرعه فی السماء فصل فی بیان الضرورة وهو اربعة
انواع الاول ما هو فی حکم المنطوق فی مثل قوله تعم وورثه ابواه فلامه
الثلث یدل علی ان الباقی للاب وکذا نصیب المضارب ای اذا بین نصیب الباقی
لرب المال قیاسا واستحسانا وکذا رب المال نصیب استحسانا للشرکة فی صدر الکلام
ای اذا بین نصیب الباقی للمضارب استحسانا لا قیاسا لان المضارب
انما یستحق الربح بالشرط ولم یوجد بخلاف رب المال فانه یستحق لان الربح
نماء ملکه فیکون له حتی اذا فسدت المضاربة یکون کل الربح للمالك وللمضارب
اجر عمله هذا هو وجه القیاس واما وجه الاستحسان فهو مذکور فی المتن
م والثانی ما یثبت بدلالة حال المتکلم کسکوت صاحب الشرع عن تغییر امر
یعاینه یدل علی حقیة وکذا السکوت فی موضع الحاجة کسکوت الصحابة

هو عقد المضاربة فانه تنصیص فی الشرکة فی الربح وبیان نصیب احد الشریکین ...

رضي الله عنهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور . روي ان عمر رض
حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق
وبدفع قيمة الولد والعقر وكان شاور عليًا رض عنه واشتهر في الصحابة رض
عنهم ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الامام
عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه م وكذا سكوت
البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول س جعل بيانا اي
اقرارا لحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع
وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي
محقا في دعواه م والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت
حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا س دفعا للغرور عن الناس م
وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري
عن التصرف يكون ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري
ايضا م والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي مائة درهم ومائة ودينار
ومائة وقفيز حنطة يكون الاخر بيانا للاول وعند الشافعي ره المائة مجملة
عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه
في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظايرها فيحمل على ذلك

فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يجتنبان في الذمة. فقوله
فيحمل على ذلك اى على صرف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد
مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد
المائة شئ من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز يجعل بيانا للمائة
قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا
المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد المائة شئ
ماهو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل
بيانا للمائة والله اعلم **الركن الثالث في الاجماع** وهو اتفاق المجتهدين من امة
محمد صلعم في عصر على حكم شرعى نص بعض العلماء لا تقيد الاجماع بالحكم الشرعى وبعضهم
قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعى وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما
غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا
او لم يقع فيهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا وبهذا الحكم شئ
وقع الاتفاق او لا واما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية
والمراد بالشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب
الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد
اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا
فلا يكون من اقسام الاجماع المخصوص بامة محمد صلعم ولا يشترط له الاجتهاد

بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة
واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على الغيب
كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر
لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب
فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل
والعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند
الاجماع لا يكون قطعيا ثم الاجماع يفيد قطعية الحكم . والبحث هنا في امور الاول
في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به
والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك اليهم
ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رض عنه شاور
الصحابة في مال الفضل عنده وعلي رض ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة
الفضل س لما شاور عمر الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة الى
الى وقت الحاجة وعلي رض ساكت حتى سأله فقال ارى ان يقسم بين المسلمين وروى
في ذلك حديثا فعمل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى سأله
فجوز على رض السكوت مع ان الحق عنده خلافهم . وشاورهم في اسقاط الجنين
فاشاروا بان لا غرم عليك وعلي رض ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة
فلم يكن سكوته تسليما س وروي ان عمر رض ضرب امراة جانية فاسقطت

الجنين فشاور الصحابة رض فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت

الا الخير وعلي رض ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون

للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال

درته وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرايض ان العول ثابت على قول

عامة الصحابة باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات

الابن والاخوات لابوين او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند

العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس للزوج النصف

وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول حادثة وقعت في زمن عمر

فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد كان

ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج

عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رض

قال كنت صبيا وكان عمر رض مهيبا وقد يكون للتامل

وغيره وقد يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار

ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار

للفتوى ويسلم سايرهم ولما كان الحكم عند مخالفا فالسكوت حرام والصحابة

رض لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رض فيمكن حمله على ان ما افتوا به من المال

المال اي مال فضل عنك وعدم الغرم اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا

عنده عم

الاان تعجيل اداء الصدقة والتزام العزم صيانة عن الفوت والقال ورعاية
لحسن الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم تعالى بعد تسليم ان ما فتوا
به لم يكن حسنا وكان خطاء ثم السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جاير وذلك
الى اخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة
في مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رض وكان عمر رض الين للحق وان صح بينهم
فيحمل على انه اعتذر عن الكيف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الحق
عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن
لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رض انما اعتذر عن الكيف
عن المناظرة معه التي لم يكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التامل لم ترد الشبهة
التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلفت الصحابة رض
عنهم في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا
عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل
اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض
تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع
الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل
المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر مع الجنس وعند الشافعي به الطعم مع الجنس

وعند الشافعي ره الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس
فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند
البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث
الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في فسخ النكاح في العيوب الخمس فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض
حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم
يقل به احد ويجيء هنا بعدم القايل بالفصل واختلفوا في الخارج من
غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء
الاربعة فقط واجب فشموله للعدم او شموله للوجود قول ثالث لم يقل به احد
وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المراة وعند الشافعي
المس ناقض لا الخروج فشموله للوجود او شموله للعدم لم يقل به احد وقال بعض
بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال
ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما
لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فما به الاشتراك وهو عدم
الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وكذا الجد مع الاخوة اتفاقا الفريقين واقع على عدم

حرمان الجد فامثال الثلاث الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب
واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق
صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسايل فهذا باطل اجماعا
فان عند ابن مسعود رض عدة الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة
ره وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب النقصان عنده ولم يقل احد بان
المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن
مسعود فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان
المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة
اخرى فالتمسك بالاجماع المركب وبعدم القايل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله
اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب
في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي قياسا
وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم
في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا وهذا لا يفيد حقيقة الوجوب
في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي به فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم
العدمان وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار
ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول

الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى
لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما
في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي
مسئلتي الزوج والزوجة مع الابوين احد الشقين ثابت وهو ثلث الكل
في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الاخر مخالف
للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب الخمسة وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين
احدى الطهارتين واجبة فالقول بان لا شيء منها واجب مبطل للاجماع وكذا
في الحل والضمان وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب
المذكور مبطل للاجماع فالبيان في غير صورة يلزم فيها بالشان البطلان الاجماع عن
صورة لا يلزم فيها ذلك فلا بد من ضابطة وهو ان القولين ان كانا يشتركان
في امر هو في الحقيقة احد وهو من الاحكام الشرعية فيكون القول الثالث
مستلزما لابطال الاجماع ١٧ والا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد
باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين
يشتركان في ان العدة لا تنقضي بمجرد وضعها وان الجد لا يحرم وكل منها
امر واحد هو حكم شرعي واما مسئلة فصلية القدر مع الجنس وعلية
الطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد حكم شرعي ولو جعل مفهوم
احد الامرين او احد الامور امرا واحدا ١٦ فهو في الحقيقة واحد

لم يجز احداث كلام غير مفيد لانه
لا خفاء في ان القول الثالث اذا
استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم

بل واحد اعتباری ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج

من غير السبيلين فان الواجب احد الفعلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما

يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب

بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي

فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد غير واجب

لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجوب مخالف

للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة

ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق

حكما شرعيا كما اذا اخبرت امراة ان زوجها الغائب مات فتزوجت بآخر وولدت

فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعي من

الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة

الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة

مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كما في الخروج والمس فالقول بان

كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما بناقض لا يكون خلاف الاجماع فان القول بان

بكل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح في المس ولقول الشافعي رح في مسئلة

الخروج وليس بشيء منهما مخالف للاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال

الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رح وعكسه قول الشافعي

الحقيقة في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض
في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف
لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد
لان وقته العمر فيكون ظرفا اي حتى ان اي بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق
لكن عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو
لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رح يجوز بشرط ان لا يفوته
قال الكرخي رح هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور
ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا كما بيننا فمسئلة
الحج مسئلة مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم
ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رح لما
وجب عليه لا يسعه ان يوخر لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك
العام القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم
لان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين
العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا احترازا عن
الفوات فيظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره اي الاداء في جهة التقصير
الاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين في العام الاول
اعيناه احتياطا كيلا يفوت وانما يظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط

اي عن اخره عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين
في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو
حجة الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار
لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع من هذا حج
اذا في قوله فاذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي عن الفرض
اتفاقا عليه فان هذا اي اذا نوى التطوع يحج عن نية التطوع يحج عن نية النفل
نبطلت نيته فبقي النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن
احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدون
اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر لا يقصد النفل وعليه حجة الا
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا
كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر
هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا
غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول
شمس الايمة ره ذكر الامام السرخسي ره لا خلاف في ان الكفار لا يخاطبون
بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة
لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية اعلم ان الكفار مخاطبون با

فخر الاسلام

م

الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن
ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما هي وجاعل بعضها حسنا وبعضها
قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها
وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضرر ومن حسن
او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد
بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة
بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء
منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه ضدا وقف الله عليه
العقل على ان النظر مولد للعلم بل جرى عادته ان يخلق بعضه من غير كسب وبعضه
بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما
مر انه ليس لنا الا الايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و[حسن]
لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا لا علم انهما ليسا بمجرد
الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء اخر ثم ذلك
الشيء اما حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون
جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة [تصدق]
على الصلوة فالصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق
كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة فالحسن لمعنى في نفسه يعم

الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون
حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا
ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كحسن الجهاد اعلاء كلمة الله
تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان
لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء فثبت
ان الحسن ينقسم على هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثاله هذا سيأتي في فصل
النهي ان شاء الله تعالى واما اطلاق الحسن بمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما
اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق
كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وجزئياته في بلاد
الجزئيات والمعلوم وجودها حسنا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها
او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما كان
مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة
مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبارة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب
مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الكل
فيكون لازما لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت
هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان

قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن م اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الايمان بظهوره من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك ساير الافعال ش انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يحتمل دخوله في الايمان ولا يحتمل عمل الاركان دخوله فيه واعلم ان المنقول من علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك من الاقرار من غير عذر لم يكن مومنا باعتبار الجهة الركنية في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مومنا ش اعتبارا للجهة التبعية في حال الاضطرار م وكالصلوة تسقط بالعذر ش وهو عطف على قوله كالاقرار

واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون
حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن
الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا
يحسن قهرها فارتفع الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تعالى ش يرد عليه
انكم ان اردتم بالحسن وامثالها لمعنى في نفسها ان يكون الحسن لذات الفعل
او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها
لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون حسنها لكونها مامورا بها لا
لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به
فهذا غير مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه
والحسن لمعنى في غيره لان كل المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى و
والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري
لكونه مامورا به وعندنا انما امرنا الله به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل
فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسه
على ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يقتضي حسنا ولا الضرب الاول من القسم
الاول فيكون حسنة لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان
بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة المنعم

وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عندنا
يحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان
بالمامور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه
مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو انما امر به من غير ملاحظة ان
طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون
حسنا لمعنى في عينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لانه اتيان بالمامور به وقد يجتمعان
كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا
اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به وقد يوجد الثاني بدون الاول
كما في الفعل الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا
به فعلم فساد ما قال البعض ان المامورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا
اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي
بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به ومنها شرط
فيه الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل
الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لمعنى في غيره فذلك الغير اما منفصل عن
هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي فهذه العبارة تغيير وكانت قبل
التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاسقطت قوله قائم بنفسه
لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد بانفصاله ان يكون قائما بغير المامور به وقوله منفصل يكون مكررا

يسقط

كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس فيه مقصودة تجب

بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قايم بالمامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله

ثم وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى انه اسلم الكفار لا ينسخ الجهاد وان قضى البعض حق الميت

يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب وهو ان يكون

الغير قايما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها

بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب

وامثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله ثم لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب

اعلاء كلمة الله ثم وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج

هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء

والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول ولا الضرب الاول لان السعي غير اداء

الجمعة في المفهوم وفي الخارج م والامر المطلق اي من غير ان يقترن قرينة تدل على الحسن لمعنى

في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول ولا يصرف عنه الا بدليل اي الحسن الذي

لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه م لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به للعلم

ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فاما الامر الذي للاباحة

او الندب فناقص في كونه امرا لو اثبت هذا ثم علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر به فيكون

الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب

ثم فعله لم يكن الايجاب محصلا لها وما نال من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود

وكان الحسن م

ان يكون حسن المعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب

ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به انما

اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول المقتضي الامر

والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي ره

الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز الظهر

غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى

الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا

ان الاصل هو الظهر لكن امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت

مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا

لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا ادى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض

الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكرناه والخلاف

هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت

الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم

عندنا الظهر عندنا دليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى

الظهر هل ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة

في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط من المعذور

بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم
ولقوله تعالى لا يكلف الله الخ وغير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته
اتفاقا وواقع عنده في غيره كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق
بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر
وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على
تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق
الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكن للعبد قصد
اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد
الجازم يخلق الله الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة
بناء على قدرته على سببها الموصل اليها البتة وهو القصد على ان علمه تعالى بانه
لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري
وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب
علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال
ان الله تعالى عالم بكل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره
لا يخرجه من حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا مختارا له وعند من لا تا
لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه
اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى

هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة
من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي
التي لا يمكن رفعها وهو الثلث او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين
صحيحة في المقتضى فكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت احدهما ولا
يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه اذ
لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة
في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاول المتيقن ولا كذلك في
النوعين لانه لا يتحقق فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متباينة فلا بد
ان يصح فيه نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلث تطليقات
في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق
فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط فلا يمكن ان
يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن
رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه
على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون لاحدهما
حكم الاخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير
قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على معنى مخصوص في التقسيم اللفظ

اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف لكونه ثابتا لغة فانه في حكم الملفوظ

فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دالا على معنى

باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى اما

دلالة اللفظ على لفظ اخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى ‍ اعلم ان بعض الناس

يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت

في المنطوق للمسكوت وشرطه ‍ اي وشرط مفهوم المخالفة عند القايلين به ان لا

يظهر اولوية ‍ اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق

‍ ولا مساواته اياه ‍ اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق

حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه

بدلالة نص ورد في المنطوق او بقياسه عليه ‍ ولا يخرج ‍ اي المنطوق مخرج

نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم ‍ حرم الربايب على ازواج الامهات ووصفهن

بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لان ان

وصف الربايب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة

جرت بكون الربايب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه ‍ ولا

‍ اي المنطوق لسوال او حادثة ‍ كما اذا سيل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة

مثلا فقال بناء على السوال او بناء على وقوع الحادثة اي في الابل السائمة زكوة

فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم ‍ او علم

المتكلم بالجر عطف على قوله السوال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا
ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند علم السوم فاذا
بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اى من مخالفة المخالفة
هذه المسئلة وهي تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفي الحكم عما عداه اى عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا
من قوله الماء من الماء اى الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو
ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر او الكذب في محمد رسول
الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ونحوهما اى ان دل على نفي الحكم عما عداه
يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ يلزم حينئذ ان لا يكون
غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ ان لا يكون
غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز
التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه
لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة
للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اى عدم وجوب
الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق فغير الماء يجب مرة عيانا
ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه

ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بدلا
فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل
الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال والانزال امر خفي وهو الالتقاء
الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهي تخصيص الشي بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند
الشافعي او نقول تخصيص الشي بالوصف مبتدا ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا
محذوف اى هو الراجع الى تخصيص الشي وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك المراد نفي الحكم
عن ذلك الشي بدون الوصف كقوله تع من فتياتكم المومنات خص الحل بالفتيات
المومنات فيلزم عنه عدم حل نكاح الفتيات اى الاماء الغير المومنات لكم
فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا يستقبحه العقلاء
والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم ان
غير الطويل يطير ولتكثير الفايدة ولانه لو لم تكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما
عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان المقدر
تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العبادة الى اخره ولان مثل هذا
الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السايمة في زكوة فينتفي العدم

عند بعض منها وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرنا اعلم ان
القايلين بمفهوم المخالفة ذكروا شرايطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم
عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم تكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه
الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص
لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا منحصرة في تلك المحصورات متحيز
ش فان شيا من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه
لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف
لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه
تعريفا للجسم وانما اشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف ، وكالمدح او الذم
ش فانه قد يوصف الشي للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور
الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى اخره ونحو المدح او الذم فان موجبات
التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا ، او التاكيد نحو اسود الداير
لا يعود او غيره ش اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض فلم يجد
الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه ش فقوله وما من
دابة في الارض يضعف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدونه

الوصف لان الدابة لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد شي من موجبات التخصيص
المذكورة فقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد
ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص
وفوايده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص
منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا
في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فايدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد
الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عم كلمة واحدة
الف فايدة تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله كما ذكره ترجيحا من غير
مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر م ولان اقصى درجاته ش اى الوصف
م ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكرتم لان الحكم يثبت بعلل شتى ش جواب عن قوله
ولان مثل هذا الكلام م ونحن نقول ايضا بعدم الحكم ش اى عند عدم الوصف
م لكن بناء على عدم العلة ش فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا م
لا انه علة لعدمه ش اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم ومن ثمرات
الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا
الوصف عندنا كقوله عليه السلام في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم يكن
علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على عدم العلة
وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف

صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعدية عدم جواز
الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد
ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يخرج مخرج العادة فان العادة ان لا
ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص
بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا
يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر ابني فانه نفي للاخيرين
لان هذا ليس بتخصيص هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين
للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت
في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد
منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين
لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة
حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة
الى البيان فانهما صارا ولد ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة
لانه انما يكون كذلك اي لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا
فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون
الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة
عنه

ولايلزم اذا قال الشهود لانعلم له وارثا في ارض كذا انه لايقبل الشهادة عندهما فهذا
اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان هذا التخصيص دال على ما قلنا
اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير
تلك الارض فبناء على هذا المعنى لايقبل شهادتهم لان الشهود دليل على قوله
فلايلزم الماذكرما الاحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لاننفي الشبهة
فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لاينفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه
والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولاحاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة
هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة وهو ههنا اي ذكر المكان المذكور
يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض
فارادوا ان يبقى علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا
فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث
بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رح عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه
وعندنا العدم لايثبت به اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي
حتى لايكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص
بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثم يظهر ههنا ايضا لان الشرط يقال
لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولايترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو

لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب
بالبعض فينبغي ان لا يجب الزكوة بقدر ما بقي اذا هلك بعض النصاب فيجب
ان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب
ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى جميع المقادير سواء بل ليصير
غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا اصل له فقدره
الشرع بالنصاب والكذلك الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير
ولقوله تع فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز الحالي مع احتمال
القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل
سواء القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا اتفاقا والقدرة
المشروطة في الكفارة قدرة ميسرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة
ولا لاحقة وهذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل
اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب
الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق يوجب الاعتاق
ثم ان لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانه لما لم يتصل بالاداء علم ان
القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير معين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر وهو انه لما سوى

بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط
الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة اجاب بان المال غير معين
في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الزكوة
جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال
كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب والالانقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا
امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسرا اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط
هذا اليسر يودي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين
سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا
فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت
يسر اخر انه الميسر للنصاب ... المامور به نوعان مطلق وموقت
هذا الفصل هو اصل الشرايع قد تاسس عليه مباني الاصول والفروع وان
طالت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث و
تحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة
م اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر م جاء للفور وجاء للتراخي فلا
يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل
عليه ش لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد

من الغصب فالمراد يكون البر مضمونا هنا فيبطل زوال الحل لازوال الملك
اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لازوال الملك وهو ان يقع
ما دون الثلث لانه يمكن فيه الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على
الطلقات التى يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التى يملكها بالنكاح بعد
الثلث فالمراة اجنبية عن الزوج فى تلك الطلقات . واما التعليق بالتزوج
فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط فلان الشرط فيه بمعنى العلة
وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى ثبات تلك السبب ليكون
البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة
الثبوت فى الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا
يترتب الحكم عليه على ما مر فى فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى
حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الافاق وفى الانفس موجودا دائما يصح
ايمان الصبى وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك
النصاب اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر
الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر
بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال
الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد

المال بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر
رمضان كل يوم سبب لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه انما
الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب
اولان يجب عليه فيؤدي عنه غيره كالعاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب
على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا يتضاعف الوجوب
بتضاعف الراس والاضافة الى الفطر يعارضها لاضافة الى الراس وهي يحتمل
الاستعارة بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ان الاضافة اية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر
فاجاب بان الصدقة تضاف الى الفطر وهو الراس ايضا فاذا تعارضتا
ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة
لان الحكم قد تضاف الى غير السبب مجازا وهنا المجاز لا يجري في التضاعف
م وايضا وصف المؤنة ش اي في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح
سببية الراس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض
النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج
وهو نماء الارض م حال عن الخارج ش عبادة ش اي العشر عبادة لان العشر
جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اي سببه
الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فهو

مونة باعتبار الاصل س وهو الارض م عقوبة باعتبار الوصف س وهو التمكن
من الزراعة م لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا
للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا س اى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر
وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى
رحمه م وللطهارة ارادة الصلوة والحرث شرط وللحدود والعقوبات
ما نسبت اليه من شرقة وقتل وللكفارة ما نسبت اليه من امر داير بين
الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر س اى للعالم م وللاختصاصات
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه
الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت
للصلوة يختص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه
ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان
لم يكن هو الغرض س كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت
في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة
م فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يختص باسم العلة
واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقى كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة
او جعلى وهو بكلمة الشرط او دلالتها نحو المراة التى اتزوجها طالق وقدم ان اثره
التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط فى حكم العلة وهو شرط

لا يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليها كما اذا رجع شهود الشرط
وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب
والعلة كشهود التخيير والاختيار ش كما اذا شهدوا ان الزوج خير امرأته وآخران
بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان
يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة م فان
قال ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو
حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية
يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا
عنده والعلة لا يصلح للضمان العتق ش العلة قضاء القاضي وانما لا يصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين م بخلاف رجوع الفريقين
ش اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة يصلح للضمان لانها اثبت العتق
بطريق التعدي م وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق
بحل القيد وكذا ما في البئر عطف على المثالين المذكورين وهو رجوع شهود
الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة يصلح لاضافة
الحكم اليها فالشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن
السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا يصلح لاضافة
الحكم وهو الضمان اليها بقوله م فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي ولسا

مباح

مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط م لان صاحب الشرط متعدي
لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه س بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع
الحجر واشراع الجناح والحايط المايل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط
في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل
قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب
قفص او اصطبل خلافا لمحمد رح لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا
على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير
كالسيلان للماء الهما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير ككلب تميل
عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط فقال الحافر اسقط نفسه فالقول
قوله س اي الحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر لانه صاحب
علة م واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجود اشرط
اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق
خلافا لزفر رح س صورته ان يقول لامراته ان دخلت هذه الدار وهذه
الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى
يقع الطلاق لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط

فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان
للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن
وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علينا الزنا لا يتوقف على احصان
حدث متاخرا فقول ما ذكروا من وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة
العلة كدخول الدار مثلا وهنا علتنا الزنا لا يتوقف قطعا ويمنع انعقاد العلة الى
ان يوجد هو تفسير للشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل
للتصرفات ونحو هما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها
فالشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخيره
عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل
على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي
واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البير
وقطع حبل القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات
فما هو متاخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر
عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو
متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط
علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة
الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر

وكر

فى كون الاحصان علامة لا شرطا فى معنى العلة قلت م ثم ان كان الاحصان
علامة لا شرطا ش اى على تقدير كونه علامة لا شرطا فى معنى العلة م يثبت بشهادة
كافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاهما كافر انه اعتقه ش اى لما ذكرنا ان
الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغى ان
يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنا بان مولاه
اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت
عتقه والحرية من شرايط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر م قلنا هذه لنا
ان النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه ش اى عدم القبول فان العقوبات
لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء م فانها لا يثبت العقوبة وهنا لا يثبت بها الا
الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه ش وهو تكذيبه
وهو يصلح لذلك ش اى شهادة الرجال مع النساء يصلح للضرر على المشهود
عليه وهو المسلم م وشهادة الكافر بالعكس فانها لا يصلح على المسلم وتتضمن
ضررا بالمسلم ش اى شهادة الكافر يتضمن فى هذه الصورة ضررا بالمسلم و
هو العبد الذى ادعى المولى حريته ليثبت عليه الرجم م فلا يصلح لذلك ش اى لا يصلح
شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ودرجه م وعلى هذا
ش اى بناء على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت
به العلة م قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش ش اى فى

المبتوتة والمتوفى عنها زوجها م ولا حبل ظاهر ش عطف على قوله من غير فراش
م ولا اقرار به ش عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل م لانه لم يوجد
هنا ش اى في شهادة القابلة م الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه ش اى شهادة
القابلة في تعيين الولد م فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله
علامة العلوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر
كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد
الثلاثة ش وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل م واذا
علق بالولادة طلاق فيقبل شهادة امراة عليها في حقه ش اى في حق الطلاق
م عندهما لانه لما ثبتت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة رح لان
الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته ش اى لاثبات الشرط م
ما يشترط لاثبات حكمه ش وهو الطلاق م كما في العلة ش فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها م على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى ش اى شهادة
المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهي الولادة
فلا تتعدى الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق م لان الطلاق مما يطلع عليه
الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة م كما في شهادة المراة على ثيابة امة بيعت على
انها بكر في حق الرد ش فان شهادة المراة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة
في حق البكارة والثيابة فكذا هنا م بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في

العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك س اى كونها كبيرة اى
يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة م لانه يصير
كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو
حكم شرعى سابقا عليه س اى على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط
الشهادة عند الشافعى رح وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف
بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد سابقا على العجز
م بخلاف الجلد اذ هو فعل حسى س اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة
البينة لانه فعل حسى لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما
عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعى يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم
قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول
الشهادة لاحتمال صدقه قال فذلك القذف م قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان
الشهادة عليه مقبولة حسبة س اى حسبة لله تعالى م وهو س اى في القذف م لاجل
الاان يوجد الشهود فاذا امضى زمان يتمكن عن احضارهم ولم يحضرهم
صار كبيرة فيكون العجز شرطا س اى لرد القاضى شهادة الرامى م والعفة
اصل لكن لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط م ثم اتى بالبينة س على الزنا
من غير تقادم العهد م بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزانى وان
كان بتقادم العهد لا يبطل الرد س اى رد شهادة الرامى م ولا يثبت الحد

اى حد الزنى على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد

المحكوم به وهو قسمان ماليس له الا وجود حسى وماله وجود اخر شرعى فالاول

بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعى اما ان يكون سببا لحكم اخر ولم يكن كالزنا

فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثانى كالبيع فانه مباح

وهو سبب لحكم اخر وهو الملك وكالصلوة م المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان

ماليس الا وجود حسى كالزنا والاكل وماله وجود شرعى مع وجوده الحسى فالمحكوم

به لابد ان يكون متعلقا بحكم شرعى فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون

سببا لحكم شرعى اخر اولم يكن فحصل اربعة انواع الاول ماليس له الا وجود

حسى وهو متعلق بحكم شرعى وسبب لحكم شرعى اخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم

شرعى وهو وجوب الحد والثانى ماليس له الا وجود حسى وهو متعلق بحكم شرعى لكنه

ليس سببا لحكم شرعى كالاكل اما كونه متعلقا بحكم شرعى فلان الاكل تارة حرام و

اخرى حرام والثالث ماله وجود شرعى وهو متعلق بحكم شرعى وهو سبب لحكم

حكم شرعى كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعى ومتعلق

لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالصلوة م والوجود الشرعى بحسب اركان

وشرايط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة

شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والا فاسدا اى فان لم يحصل معها الاوصاف

المذكورة يسمى فاسدا م وان لم يوجد ا اى الاركان والشرايط م يسمى باطلا

والفاسد

والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول س اي ما وجد
فيه الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة م ثم المحكوم به اما
حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا
فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه
وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار
ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مومنا عند الله وعند الناس
وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض الايمان التصديق والاقرار لاجراء
الاحكام الدنياوية وهو اصل في حقها س اي الاقرار واصل في حق الاحكام
الدنياوية م اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا تصح ردته وزوايد
الايمان الاعمال وعبادة فيها مونة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية
ومونة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدا على المسلم لكنه يبقى لانه س اي لان الخراج
م لما تردد بين الامرين س اي بين المونة والعقوبة م لا يبطل بالشك
على ان الوصف الاول س وهو المونة م غالب على ما سبق س انه مونة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف م ومونة فيها عبادة كالعشر
فلا يبتدا على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي حنيفة
يسقط رح بتضعيف لان فيه س اي في العشر م معنى العبادة والكفر ينافيها
من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف س اي

العشر اذ هي ش اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمد رح فاس
ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم وقال ابو يوسف رح ان في العشر
معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيه معنى
العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم
وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيهما فلا بد
من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه شرع
في الجملة وعند ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري
فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف امر ضروري
ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك
الطايفة كفار لا يوجد منهم الجزية وغيرهم من الكفار يوخذ منهم
الجزية فلا يكونون في حكمهم م وحق قايم بنفسه ش اي لا يجب في ذمة احد
كخمس الغنايم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقصاص كحرمان الميراث
م بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطي
مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب ش اي لا يثبت حرمان
الميراث في القتل بسبب كحفر البير ونحوه م والشاهد اذا رجع ش اي
ان مورثه قتل زيدا فقتل مورثه قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم
من الميراث م لانه ش اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق داير بين

بعد الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة

لايتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي

لا يحصل المعلول فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة

المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها

كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت

بها لا منها فلا ينقسم عليها باب الاجتهاد شرطه ان يحوي علم الكتاب

بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس

كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء، فالمجتهد عندنا يخطي ويصيب

وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما

معينا عند الله تع وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد فاذا اجتهدوا

في حادثة فالحكم عند الله تع في حق كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا

باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد

في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن عهدة الصلوة

واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جايز كما كان في ارسال رسولين على

قومين ثم اختلف المعتزلة فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد

يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لا صيب بمجرد

خيار ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع

الاجتهادات يتفق على شى واحد فيكون الحق واحدا ويختلف فيكون متعددا
ولنا قوله تع ففهمناها سليمان وقوله صلى الله عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفى حديث اخر جعل للمصيب اجرين وللمخطى اجرا واحدا
واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطات فمنى ومن الشيطان
ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة فى حادثة
لايتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اى كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى
نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعى
بعدم وجوب الزكوة فيها قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف بحاجة
فمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى المقيس معنى وان لم يكن
واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه
لاتعارض فى ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النص
وهما النص الوارد فى المضروب والنص الوارد فى الثياب واردين فيه
من حيث المعنى لايدلان على حقية مدلول كل منهما اذ دلالتهما معنى لان
على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لايكون مدلول كل منهما حقا فكيف
وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع
وكذا بالنسبة الى شخصين فى شريعة فان التكليف بالاجتهاد مفيد وجوابه
عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلهم لانه اذا اخطا فهو مصيب نظرا

وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام عالما حاله يدل على
مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها
وسيلة الى المقصود هو جهة التوجه فاقيم غلبة الظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف
علماء نا رح فى المخطئ فعند البعض هو مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل
وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطاء فى الحديث ولقوله عم فى اسارى
بدر نجين نزل قوله تع لولا كتاب من الله سبق الاية لو لا نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر هذا هو المقول بقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث
و قصة فى الركن الثانى فى السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء
هذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب و الحق عند الله واحد
فاذا كان الحق عند الله واحد الا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحاكم
بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا الشرايط واركانه
فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس فى وسعه اقامة البرهان القطعى
فى الشبهات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تع ففهمناها سليمان
الاية سمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة الحق المطلق
وجه
فتصيف الاجر يدل على هذا ايضا اى على انه مصيب من وجه دون

م واما قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فان الحكم في الاسارى من قبل
كان اما القتل او المن فرخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة
الفداء وهو الرخصة لمسلم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا
على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون
العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب هر والمخطى في الاجتهاد
لا يعاقب الا ان يكون طريق الصواب بينا من الكتاب في الحكم
ويفتقر الى الحاكم وهو الشرع لا العقل على ما مهد في باب الامر والمحكوم به وهو فعل
المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب ولما
انا اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من
الاقسام المتفرقة هربا في الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون
حكما يتعلق شئ بشئ اخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك
اي نحوه اعلم ان المراد تعلق زايد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به
ككون الشئ ركنا لشئ او علة او شرطا فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام
م اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة
فانها صفات لفعل المكلف او اثر له الثاني كالملك فان الملك هو اثر لفعل
المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة

والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية س فان

صحة العبادة كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا

انما هو المقصود الدنيوى وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو

المقصود الاخروى لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون

الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا

اوليا هو المقصود الاخروى وان كانت يتبعه المقصود الدنيوى كتفريغ الذمة

لكنه نحوه اما الاول س اى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية م فالمقصود الدنيوى

في العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل

وصلة الى المقصود الدنيوى يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى

بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرايطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية

يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء

التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه

الملك مثلا فبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم اللزوم وهو كونه بحيث لا

يمكن رفعه واما الثانى س اى ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية م فاما ان يكون

حكما اصليا س اى غير مبنى على اعذار العباد م او لا يكون اما الاول س وهو الحكم

الاصلى م فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه س اى مع منع الترك م فان

ثبت هذا م اى كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك م بدليل قطعى

فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين
فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي ان كان الترك اولى
من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه وان استويا فمباح فالفرض
لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل
يفسق تاركه ان استخف باخبار الاحاد اما ما ولا فلا ويعاقب تاركهما
اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو الله تع والشافعي رح لم يفرق بين
الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد اي سلمنا ان الكتاب
نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين
فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي
محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على الفرض
ايضا اي اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو اعم من ان يكون
المعنى بالدليل القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها
وسنة الزوايد وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده
والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي رح وعندنا تطلق عليها و
غيرها ايض فان السلف رح كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله
ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوايد وهو الضمير يرجع الى النفل

لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح لانه مخير فيما لم يفعل بعد ش اى بعدما ادى
جزءا منه م فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم ش اى النفل بالشروع م لقوله تع
لا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تع ما اداه م الا يلزم الباقي فالترجيح بالمؤدى
اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار الله تعالى
تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى ش اى صيانة ما صار الله تع فعلا اولى بالوجوب
وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا
على الحال بتقدير حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا م والحرام يعاقب على فعله وهو
اما حرام لعينه اى منشا الحرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما
واما حرام لغيره كاكل مال الغير فالحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له
وفي الاول ش اى في الحرام لعينه م قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم
المحل فيكون المحل هناك ش اى في الحرام لعينه م اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة
الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام
لغيره فلو الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا لاطلاق اسم المحل على الحال
ش كل حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشاء الحرمة لانها ذكر المحل واريد به الحال
المجاز ثمة في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشاء الحرمة م والمكروه
نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة
اقرب وعند محمد رح لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم م حرام لكن بغير

بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني م والمراد بالثاني والمراد انه لايكون حكما
اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد م فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول
ش اي الذي هو حكم اصلي م في مقابلتها ش اي في مقابلة الرخصة م فيسمى عزيمة
وهي اما فرض ش الضمير يرجع الى العزيمة م او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم في المجازية من الاخر ش اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه
رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية
اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر م اما الاول ش اي الذي هو رخصة حقيقة
وهو احق بكونه رخصة من الاخر م فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة
الكفر مكرها ش اي بالقتل او القطع م فان حرمة الكفر قائمة ابدا ش لان المحرم
للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائمة فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا
ابدا م لكن حقه ش اي حق العبد م يفوت صورة ومعنى وحق الله تع لا يفوت
معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف والحمل على الغير او على الافطار في رمضان
او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ
بالعزيمة وبذل نفسه فاولى م والثاني ش اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول
احق منه بكونه رخصة م ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر

والم

فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قايم م

رخص بناء على سبب تراخى حكمه ش فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم

وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر م والعزيمة اولى عندنا لقيام السبب ولان في

العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين ش هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان

العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع للتيسير واليسر حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ

بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ

بها اولى م الا ان يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتلا نفسه بخلاف

الفصل الاول ش اى الا ان يضعف الصوم الصايم وهو استثناء من قوله العزيمة

اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان في الثانى وجد السبب

للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار

كونه شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قايما

فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا

فيكون الاول احق بكونه رخصة م والثالث ش اى الذى هو رخصة مجازا وهو

اتم في المجازية وابعد عن الحقيقة من الاخر م ما وضع عنا من الاصر والاغلال

يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع ش اى الذى هو رخصة

مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا في الجملة فمن حيث انه لكنه اقرب الى الحقيقة

الرخصة من الثالث م ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة

بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى
عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا
وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا ش اى فى حال الضرورة
م مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تع الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة ش فالفرق
بين هذا وبين الثانى ان المحرم قايم فى الثانى اما ههنا فالمحرم غير قايم حال الضرورة
لقوله تع وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فالنص ليس بمحرم فى حال
الضرورة م ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوات النفس وكذا صلوة
المسافر م رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث ش روى عن عمر رض
انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سال عمر رض لان القصر متعلق بالخوف قال
الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم الاية وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم
الشرط وكذا سوال عمر رض دليل عليه ايضا اذ لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر
وقد كان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان م والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان ش اى التصدق م ممن
لا يلزم طاعته كولى القصاص فيهنا اولى ش اى فى صورة يكون التصدق
ممن يلزم طاعته وهو الله اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان اجبا

اما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة س هذا دليل اخر على ان صلوة
المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عم م والرفق ههنا متعين
في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره
فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل
في غيرهم مع فضل الشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة ان كان اشق فهو
اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض ساو فيهما واما القسم
الثاني من الحكم س وهو الذي يكون حكما يتعلق بشي يبنى آخر فالشي المتعلق ان
كان داخلا في الاصل فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكرنا في القياس
فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف عليه
وجوده فشرط والا فان كان من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن
فما يقوم به الشي وقد تسمح بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن
فالتصديق ركن اصلي فانا ان كان س اي الاقرار ركنا يلزم من انتفايه
انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزايد شي اعتبره
الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا
واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير
اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفايه واليد ركن لا ينتفي
بانتفايه ولكن ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف

الحكم اليه س هذا تفسير العلة اسما م وهو موثرة فيه س هذا تفسير العلة معنى
ولا يتراخى الحكم عنها س هذا تفسير العلة حكما م كالبيع المطلق للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخ
رح بينهما اى بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر
عن الشرعية م واما اسما ومعنى وحكما اى يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة
اسما لا فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع
بالخيار فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة
معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على
الحكم فقط س اى في اخر فصل مفهوم المخالفة م ودلالة كونه علة لا سببا
ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة
س هو تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كما لتكفير قبل
الحنث عندنا م وليست علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون بسببه الحكم وهو
ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما م لكنها س اى الاجارة
م تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل س كما اذا قال في
رجب اجرت الدار من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال
المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف
للمشترى فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما يشبه الاسباب

لا ال

لان السبب الحقيقي لابد وان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى
الحكم عنها لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع
تخلل الزمان بينهما وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله لم يتخلل
الزمان بينهما وبين الحكم فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف
الحدوث نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب
حتى يوجب صحة الادا فيتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه ذا والحول
سماه للاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان المعنى يوجب مواساة الفقرا
وليس علة حكما للتراخي الحكم عنه لكنه يشبه الاسباب لان الحكم متراخ الى
وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة
بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا
لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقبل بنفسه بل هو وصف قايم
بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام الموثر بل تمام الموثر المال النامي ولو كان
متراخيا الى شي يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب
حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه
لو كان النماء سببا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقة لكان النصاب سببا
حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا
جرح الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة

رح حتى اذا بيع ... اى المزكى ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب
فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشبه
السبب من حيث انه يتخلل بينهما وبين الحكم واسطة ولعلم ان الامام فخر
الاسلام رح اورد للعلة اسما ومعنى امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار
فيها عليان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة وكل
ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور انها
علة اسما ومعنى لا حكما لكنها يشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب
فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب
لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة
اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشبه الاسباب لتوسط
العلة وهى الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام رح العلة المشابهة بالسبب
قسما اخر لكنى لم اجعل كذلك لانها لا يخرج من الاقسام السبعة التى يحصل العلة
فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة لا التأثير ولا الترتيب لا يوجد
العلية لم يوجد اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام
وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع
بين الثلثة فقسم اخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان
اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها

بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد شبهة السبب بدونها كشراء القريب
واظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه بشابه السبب
واما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا
النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنى
وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك
يثبت الحكم به اى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت
الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة تعتبر
عند الاعتاق فيعتبر عند الشراء النية ويضمن اذا كان شريكا عندهما
اى عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة رح والخلاف
فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق
الفرق لابي حنيفة رح ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك
مع القريب ولا يعتبر جهله في الثاني لم يرض وان تاخر القرابة يثبت بها
اى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة
ملوحتهم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه قريبه بخلاف
شهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة الا
الى المجموع فانهما يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع
وقرينتها انما تعمل بالقضاء وهو بهما اما اسما وحكما وهى اما باقامة السبب

الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم
واقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي اذ
المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة
اما في الثلثة الاول فلم يذكر في المتن والمدعي اليه للظهور واما باقامة الدليل
مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر
الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء
والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه
والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما
كما ان في احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي
المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر في الطهارة والتقاء
الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة
لا يمكن الوقوف على ذلك الشي كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال
داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما للمشقة في السفر والانزال
في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما
حرج لخفائهما وبا تقسيم العقل تبقى ستة اقسام علة معنى فقط وعلة حكما فقط
ولم يجعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما بكون الجزء الاول
علة معنى لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة العلة

القرار على الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي ش لما ذكر في هذا الفصل
انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين
مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله م والصحيح اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد
وما يستند اليه ش وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد م وحيا لا نطقا عن الهوى
ش وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى
م في شرائع من قبلنا هي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض
لقوله تم فبهديهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الماضية
الخصوص الا بدليل كما كان في المكان وما ذكروا ش وهو قوله فبهديهم اقتده
وقوله مصدقا لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض تلزمنا
تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تم ثم اورثنا الكتاب الذين الاية ش ولا
بصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم
ولقوله عليه لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص
بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذ
عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله
تعالى او رسوله علينا من غير انكار م وفي تقليد الصحابي يجب اجماعا

فيما يشك فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في
غير بما وهو ما لم يعلم اختلافهم ولا اتفاقهم فعند الشافعي رح لا يجب
لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سواء
لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب وعند اهل
السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم
مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرايهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير
القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع
او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالراي منهم مشهور والمجتهد
يخطي ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع
بان نقلدهم ونأخذ بقولهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان
نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا ايضا
ايضا هو جواب عن قولهم اصحابي كالنجوم وايضا كلما يثبت فيه اتفاق
الشيخين تجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة
فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف
عليا رض ورد شهادة الحسن له وكان مذهب علي قبول شهادة الولد

نوالدم وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه
ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهو ان يجب
ذبح شاة ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار
المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او للازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان
يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال
او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان
التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه
فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير
البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن
الخطاب ففي بيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا
لقوله تع ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن
عباس ره لقوله صلى الله عليه وسلم فليكفر عن يمينه الحديث جاء
بروايتين احديهما من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر
عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر
عن يمينه فالتمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير

متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى

فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة فطريقه انه لما جاء في كتاب الله تع وجب حمله

على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الاخر

فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة

ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وجود الشرط وهو ساكت

عن غيره واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رح يجوز

متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون

نسخا له قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة تعم

الصفراء وغيرها ثم خصص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله

واهلك في قوله تع لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين

واهلك وقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل

ان الله لما انزل هذه الاية قال ابن الزبعرى لرسول صلعم انت قلت

ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح

عبدوا الملائكة فقال عليه لا بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل

الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا و

عيسى والملائكة خصتا متراخيا اي خص الاتيان تخصيصا متراخيا

وبما قوله تع واهلك وقوله تع انكم وما تعبدون من دون الله بقوله

انه ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون فلذلك في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول
يجوز ذبح اى بقرة شاءوا ثم نسخ هذا وا الاهل لم يكن مثبتا ولا للابن
لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا
من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل
وقوله ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول وان اريد
الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان
يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن
لانه كافر فالاستثناء وهو قوله الا من سبق عليه القول على هذا منقطع
وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن
الكافر ولو اريد الثانى اى الاهل قرابة يتناول الابن لكنه استثنى
الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخى فقوله انه ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه
القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله
تع وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم حقيقة لانها
لغير العقلاء واما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت
لهم لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير فصح متراخيا

اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص
بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرفت ان العام عنده دليل
فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح منفصلا
كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه اولا لا فرق
عند الشافعي رح بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده
فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد
من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير
وهو لا يجوز الا موصولا فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى
عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان
بعض الناس فسر الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفه كلاهما بتمام
تعريفه لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنفصل
يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته
زنا بة الاستثناء الحقيقي وهي المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام
في حكمه بالا واخواتها اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما
يتناوله يخرج الاستثناء المستغرق وبالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز
عن ساير التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من ساير التعريفات
لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لانه

اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع فى كلام الله
تم اوقبل الحكم وحقيقة الاخراج لايكون الا بعد الدخول والمستثنى
غير داخل فى حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل
فى صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد
الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج
ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا وهو غير مستعمل
فى الحدود فالتعريف الذى ذكرناه اولى قالوا هو بيان تغيير لانه تغيير من حيث
الصدر اذ لولاه يشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو
البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمله
اى عمل الاستثناء ففى قوله له على عشرة الا ثلثة لايخلو اما ان اطلق العشرة
على السبعة فى قوله الا ثلثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس لله على ثلثة منها
فيكون كالتخصيص بالمستقل اى فان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور
فى صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم فى البعض الاخر مخالف للحكم
فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو
ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا
المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا رح ان

من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى داخل فى صدر الكلام م

الاستثناء عند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص
والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام هو وانما قلت ان يراد
بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف
اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة
الفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم
واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال
ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة
بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظن مذهب
واحد او قبله ثم حكم على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال
على سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين
يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا
اي المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة
والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة
وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان
عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني
فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالكلام
في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة

او بعدم القايل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي بولاية
العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها
هذا نظير وجه الثالث فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا
لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن
تزوج بغير شهود فولدت فالمعارضة وان اثبتت حكما اخر وهو ثبوت نسب
من زوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت
المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار
من كون الثاني صاحب واما الثانية فخبيها مافيه معنى المناقضة وهو ان يجعل
العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب ايضا واما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا
لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا لان الحكم علة نحو الكفار جنس جلد
بكرهم ماية فترجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد الماية غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية ايضا فان النعمة
كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب
في البكر الماية يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم لان الشرع
ما اوجب فوق جلد الماية الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين
كما كانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما
جلد بكرهم ماية لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب

فنقول لا نم هذا بل رجم الثيب علة جلد البكر م وانما تكرار الركوع والسجود

فرضا في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا س اي التعليل

بوجه لا يرد عليه هذا القلب م ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود

احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلتزم بالنذر يلزم بالشروع

اذا صح كالحج ش فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي

م فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فتقول الغرض الاستدلال

من لزوم المنذور على لزوم ما شرع فيه لثبوت التساوي بينهما بل الشروع

لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو

اولى نحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة

فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح م فقالوا

يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة

في النفس والمال والبكر والثيب فيهما س سواء اي لا نقول ان الولاية في المال

علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين

فاذا ثبت احدهما يثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد م وهذا

غير ثابت في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا س وهما مسئلتا رجم الكفار

والعرادة في الشفع الاخير واراد ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع

في النفل وفي الثيب الصغيرة التخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رح هذا

مسلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والآخر
ضرب ولان في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال
بوجود احدهما على وجود الاخر واما في مسلة القراة فلان الشفع الاول والثاني
الاول ليسا بسواء في القراءة لان قراة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا
الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خاصة فان اقام الدليل
على نفي علية ما اثبته المعلل فمقبول وان اقام على علية شيء اخر فان كانت قاصرة لا
تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم
والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص
لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف
فيه يقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط واذا ثبت احدهما
انتفى الاخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر
واما الطردية لما عرفت ان العلة نوعان اما علة موثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة
تثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي المعتبرة عند البعض وليست
بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة
على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة وهو
التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجي المعلل الى العلة الموثرة
يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى موثر في نفي الخلاف ولا يتمكن الخصم

من تسليم مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل
الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تع وامسحوا برؤسكم
واما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة فان غير وقال يسن تكراره
ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة
لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع
اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار
ان بالتكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على الاول
بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قايلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة
وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نم
الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض
تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة
وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة
وكقوله في صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية
موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة
وهي اما في الوصف اي منع وجود الوصف الذي يدعيه المعلل علية

...بمايد

...بمعنى الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد
...تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني
...بت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالرواية
...وهذا رواية ابن عباس رض ونحوه اعتقت بريرة و زوجها مثبت واعتقت
...وجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى من هذا
...النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت وزوجها
...ويروى انها اعتقت و زوجها عبد فالاول مثبت والثاني ناف لان
...معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت
...الاصل واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل
...معرفة بالدليل فيسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة
...يكون نفيا هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي
...طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء
...بالماء الجاري وملأه باصبعها ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس
...اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فالاخبار
...بالنجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع
...الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعنا
انما رضي قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك بالقياس

كالقياس فيأخذ بايهما شاء س من القياس وكذا يأخذ بايهما شاء من ق
بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل
بظاهر الحال اذ في الاول س اى في النصين م انما وقع التعارض للجهل
منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا س اى في القياس م ليس
م الجهل المحض لانه س اى المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة م في كل واحد
مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي وكل واحد
في حق العمل فصل في ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب
والسنة ومتنا وسندا س اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر
النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة
الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد
بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية م والقياس س عطف على الكتاب
فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى
البعض منهما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع
الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس
القريب اولى من غير القريب ثم التركيب من هذه الاقسام اولى من المفرد
المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه
ذلك م والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر س اى قوة

ش ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا
واللازم منتف م خلافا لابن مسعود رح في الاخير ش اي في ابن عم هو اخ
لام فانه يرجح عند ابن مسعود رح على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث
ويحجب الاخر بخلاف م الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه
الجهة ش اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب م والخبر متحد ش اي
جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة م فيحصل بهما ش
اي بالاخوة لاب والاخوة لام م هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين ش فتصير
مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف ش فلا يرجح بكثرة
الرواة ما لم يبلغ حد الشهوة فانه يحصل ح هيئة اجتماعية ش هذه تفريعات
على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل
هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية يمنع التوافق
على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل الكذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد
بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة
الادلة ... هو ان الكثرة معتبرة في كل موضع بها يحصل
هيئة اجتماعية ويكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع وغير معتبرة في كل
موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منهما

لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب
ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة
مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي يغلب الالاف من الضعاف
فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي بالجملة
القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل
لوجود الاخر اصلا فان كل الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع
الكثرة التي هذه الصورة فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر
بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه
الفروع وقوله ولا القياس بقياس اخر عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا
يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرا للعلة في الاخر لكنهما ادتا الى حكم
واحد كما ان العلة الربوا عند الشافعي رح الطعم وعند مالك رح الطعم و...
فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها
اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون
بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث
اخر وعلى هذا كل ما يصلح علة ولا يصلح ... مع احدهما ...
عنه فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي رح
صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن بما

فيهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا كما تقدم ولو قيل
يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المراة
لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فالمس فالذي يجعلهما
لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا يجوز للاحتجام وحكم
عند الشافعي رح انها لا يجوز للمس وكل من الحكمين منفصل من الاخر لانه لا اجماع
بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج مصيبا في
الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الاخر
واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم
في الصورتين ويسمى هذا عدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاعم من هذا
كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان
الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان يبطل شمول الوجود وشمول العدم
ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي ثم يكون الافتراق ابطالا للاجماع
نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي
رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف
الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو عدم
المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي
بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج

يكون مخطيا في الخروج مصيبا
في المس والشافعي رح يكون مخطيا

ولاية

والثالث ان للام ثلث الكل و ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة بينها لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احديهما مع العدم في الاخرى وعند بعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي ره وجوازهما عند ابي حنيفة ره فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة ره دون الاول وعند الشافعي ره كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع وهو كل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالات فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الراي كنقل القرآن وامهات الشرائع

داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم ثم اعلم ان الاجماع على
نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل
الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع
موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرايع من
هذا القبيل في الاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف
آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي
بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر جاحده الا
بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر ثم
وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة رض لانهم هم الاصول في امور الدين
والبعض بعترة الرسول عم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة
لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
وان الخطاء خبث الا ان هذه الامور دالة على الاهلية وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل
بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان
الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلف
الصحابة رض والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم
عامة المومنين من هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة

والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم واصحابه رض دون اهل
البدع واما الثالث ففي شرطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي
يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا
يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه
في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رض فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا
من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله
باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه
لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكن لم يبق كما
اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكره اعلم ان
الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه
واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا
بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى
فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا
اقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا
ولا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين
فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون

تضليل لا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى فلانم ان تضليل بعض
الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تتعدى
ومع ذلك لاشك ان احدهم مخطى نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا
فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل
غير لازم لان دليلهم كان دليلا فى ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا فى زمان
حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد
يخطى ويصيب فاذا وقع الخلاف فى مسلة فلاشك ان احدهما بالنسبة الى
الواقع والى علم الله تع مخطى وضال واما الرابع ففى حكمه وهو ان يثبت الحكم
يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد
متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن فى ضم الى
المشاقة فايدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اى
نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول
واتباع غير سبيل المومنين فى الوعيد ولاشك ان مشاقة الرسول وحدها
توجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة فايدة وكان
الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول وياكل الخبز واذا كان اتباع غير
سبيل المومنين حراما لاشك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله

هذه سبيلى الاية فيكون الواجب اتباع سبيل المومنين ثم سبيل المومنين
لايمكن عينه ما اتى به النبى ع لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول
ويكون المعطوف اى الاتباع عين المعطوف عليه هو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون
سبيل المومنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبى عم اذ لو كان كذلك كان
ما اتى به النبى عم غير سبيل المومنين فيكون اتباعه داخلا فى الوعيد فيكون
سبيل المومنين مجموعا مركبا مما اتى به النبى ع ومن غيره فههنا الغير يكون واجب
الاتباع فان شرط كونه واجبا لاتباع اتفاقا لانه حصل المطلوب وان لم يشترط
فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب
الاتباع فان قيل ان كان سبيل المومنين مركبا مما اتى به النبى عم ومن غيره فما
اتى به النبى عم يكون غير سبيل المومنين فاتباعه يكون داخلا فى الوعيد قلنا
لا يكون غير سبيل المومنين لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق
عليه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لى غير عشرة دراهم
مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس
بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبى عم عين سبيل المومنين مع انه لا يكون
المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير
سبيلهم وهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تع واطيعوا الله واطيعوا
الرسول مع ان اطاعة الرسول اطاعة الله فى الوجود الخارجى كقوله تع ومن يطع

الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تع كنتم خير امة اخرجت
للناس الاية فالخبر يوجب الحقيقة فيما اجمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكان ضلالا
لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونوا خيرا
الامم على انه قد وصفهم بقوله تع تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا
اجمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط العدالة
ومنه قوله تع قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط
فانه روس الفضايل الحكمة والعفة والشجاعة فالحكمة تنتج تكميل القوة
العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه ان ينتهي القوة العقلية
الى ما يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف
عليه ولا ينعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر بالمتشابهات والتفتيش في
مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدا والمعاد كما هو دأب
الفلاسفة والعفة ينتج تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين
الخلاعة والخمود والشجاعة ينتج تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين
والجبن وانما يحصل فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب الروح الانسانية
فلا بد من توسطها بلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط
في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساط بالعدالة

فالعدالة يقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وينفي النزع عن سواء السبيل
وقوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المومنون
حسنا فهو عند الله حسن ش هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله
من يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على
ان اتفاق مجتهدي كل عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار
الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع كذلك قاطع يكفي
جاحده فيجب ان يكون الدلايل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة
هذا المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان
يكون يقينيا يضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفق على قضية فان
لم تكن ثابتة عندهم فتواطوهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لو لا ذلك يلزم
القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بان لم يتوقف
على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة او
كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطا فوقوع الخطاء
بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء عليهم السلام والحكماء والعلماء وغيرهم
في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الفطري
ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فان

والاتفاقي لا يكفي ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان
حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب
وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم
لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم
الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه
حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعيبهم
الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم جدا اعتقدوا ما نحن بصدده وايضا مثل
ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه
المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فهذا من خواص امة
محمد صلى الله عليه واله وسلم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال
الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي
بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث
من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد ان يكون
للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما
واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فان اتفاقهم صار بينة على ذلك
الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءتهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد

ما جاءتهم البينة وايضا قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة الاية يدل على
وجوب اتباع كل قوم طايفة من المتفقهة فان اتفقت الطوايف على حكم لم يوجد
فيه وجه صحيح وامروا انفسهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم
فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تع اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم قالوا الامراء ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم
المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السوال من اهل العلم والاجتهاد
لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سالوا واتفقوا على الجواب
يجب القبول والا لم يكن لذا السوال فايدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا بعد العصر وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه
لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المجتهدون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تع
فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تع ونفس وما سويها فالهمها فجورها
وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكوة يلهمها الله الخير والرشد
والسداد لا سيما عند الاجتماع والنفس المزكوة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العقلا
اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم ان الحكم لا يكون قطعيا الا ان يكون
الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا
الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا والقايلون بهذا

القول العلماء العاملون المجتهدون الكثير ون غاية الكثرة بحيث لا يمكن
تواطوهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية
عندهم ولا الاجماع لئلا ... فبقى الدليل الذى هو الوحى فضلا كان كل واحد
قال انه وصل الى من الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا
هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذى ندعى انه
حجة احض الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا
اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفى بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين
حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث
كثيرة في هذا المطلوب كقوله يد الله على الجماعة وقوله م من فارق الجماعة
قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله صلعم عليكم بالسواد الاعظم
فالغرض من هذا ان الدلالة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث
يوجب العلم اليقينى والله تعالى اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة
ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى
فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفى مثل هذا الاجماع يجوز التبديل
فى عصر واحد وفى عصرين والاجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع
مختلف فيه ايضا واما الخامس ففى السند والناقل يجوز ان يكون سند
الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعى فلنا يكون

الاجماع لغواح وكونه حجة ليس من قبل دليله بل بعينه كرامة لهذه الامة

واما الناقل نحما ذكرنا في فصل السنة تم الركن الثالث من كتاب التفسير

وشرحه من ظهر يوم الثلثاء السابع عشر من شوال سنه ست وسبعين وسبع مائة

ويتلوه الركن الرابع انشاء الله تع الركن الرابع في القياس وهو تعدية

الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة سراي اثبات حكم

مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد

قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية

في اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وايضا لا يشعر بعدم بقائه في الاصل

بل يشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوى الا يرى ان تعدية الفعل هي ان لا

يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل

فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا

ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون

الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا

لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق

العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس م وبعض اصحابنا رح جعلوا

العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل

هذا لينبت الحكم في الفرع وذكر فخر الاسلام رح ان العلة ركن القياس

والتعدية حكمه والركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء
الذي يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هي اثر
القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع
فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت
الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رح لا يكون
هذا التعليل قياسا اي هذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في
الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وان يكون خارج
عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساوات بين الاصل
والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بالحكم
هذا الا انه مثبت له ابتداء سر اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تع في
صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس
مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم ابتداء هو الله تع وهذا ما قالوا ان القياس
مظهر لا مثبت م واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا
وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تع ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة
من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب م وقوله تع ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين ج ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا

فلا تمسك لهم وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى
تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا و
واضلوا سر لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم
اولاد السبايا فقاسوا الى اخره ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال
الله تعالى قل لا اجد اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراة الاصلية
وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تع محرما لا يكون محرما بل
يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان
القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف اي الضمير يرجع الى الاثبات المذكور
اي اثبات الحكم في حقه تع ولانه طاعة الله تع اي الحكم الشرعي طاعة الله
والمراد بالحكم هنا المحكوم به م ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل
اعداد الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف
امور الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد
وهي تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سوال مقدر
وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالراي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام
بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل
اما بالمشاهدة وبمحاذات الكواكب ونحو ذلك والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون

ان الكعبة في ارض الغرب

الثالثة اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار

والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى وشاورهم فى

الامر محمول على الحرب ش اى ان تمسك به احد على صحة العمل بالراى فى الاحكام

الشرعية فنقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار

والاعتبار رد الشى الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ

عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشى الى نظيره اى الحكم على الشى بما هو

ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى

فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا

بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار

هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة ش اى ما ذكرنا انه يدل على القياس

اشارة كان على تقدير ان يكون المراد بالاعتبار رد الشى الى نظيره فالان نسلم

ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص

التى تسمى فحوى الخطاب وطريقها بيان طريق دلالة النص فى هذا المنصوص

ان فى النص ذكر الله هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة

والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه

مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا الاحكام

الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون

مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق صح

فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى
في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون
المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان
اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما دخل فاء التعليل على
فاعتبروا جعلت القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة
لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب علم
الحكم بوجود السبب حتى لو لم يقدر بهذه القضية الكلية لا يصدق التعليل
لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الحكم
الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة
نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص
مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة وانما اورد
النظير ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار
الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية
استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة

م نظيره ٣ اي نظير القياس م

كما هو في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رح يقول
يرق ماءه مع الغنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه
العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال يتزوج من شيت
فيملكه الحر وهذا اقوى اثرا اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رح
اذ زيادة تحل حال العبد على حل الحر فلبطل المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن
الحرة يجوز فالارقاق دونه اي دون تضييع الماء بالعزل لان في الاول تضييع
الاصل وفي الثاني تضييع الوصف وكنكاح الامة لمن له مهر حرة مع وجود
ما ذكر من العلة وكما نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق مع الكفر وكذا الكفر
اذا اجتمعا يصير كالكفر الغليظ بل كالكتاب بخلاف يجوز للمسلم ولان الضرورة
تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على
ما هو وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة اي دين
الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر
المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين م فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف
محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه
بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر في هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه
بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق
النعم التي تختص بالانسان م فظهر في الرجال بقبول التنصيف بالعدد بان يحل

للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينصف باعتبار الاحوال فيجعل الامة
متقدمة على الحرة لا موخرة واما في المقارنة فقد غلب الحرمة كما في الطلاق و
العدة ش اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد لان
الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة
على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا
تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح
للامة اذا لم يكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية
اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس
بتغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها كان
الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية
قوله م وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث
والثاني في قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الحكم في
هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف
والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في
اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به ش اي بالاكمال وهو الاستيعاب
وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره
الشرع في الودايع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها

فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه ولا يجب ان يعين انه هذا الرد رد
الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا
في الايمان اذا البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعل لاجل البر م
وكمنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل نعم
وان كان فيه فهو فضل على المتعدي ش اي ان كان المثل النقدي وهو الضمان
مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة لا يكون
المثل النقدي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض
الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان م ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل
ش يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية
في الاصل والوصف والاول اسهل من هذا ن قلنا التقييد بالمثل واجب في
كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعتدي
جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على
المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم م ويلزم منه ش اي من الفضل على المتعدي م نسبة الجور ابتداء الى صاحب
الشرع ش المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب
القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تع والتفاوت

اي عدم ايجاب الضمان في
اتلاف المال المعصوم جائز
في الجملة م

انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد
اما فى مسئلتنا فالتفاوت محقق فى نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل
المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما
عدم الضمان فيضاف الى عجزنا عن البدل اى لو قلنا بعدم الضمان فانما نقول
به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا
اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله م ولان الوصف وان
قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى الضمان فى دار الجزاء
فكان تاخيرا والاول ابطالا ش وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة
يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه
فى المنافع يفوت الى بدل يصل اليه فى دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول
وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى م وضمان العقد قد ثبت بالتراضى
مع عدم المماثلة ش جواب عن قياس الشافعى رح وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف فالامثلة الثلث المذكورة وهو قوله كالمسح فى التخفيف وكقولنا
فى صوم رمضان وكمنافع الغصب اوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة
اعتبار الشارع الوصف فى الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا
مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعى رح وهو قوله ركن فيسن
تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح فى التخفيف واما الثانى فقياسنا

وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في ساير المتعينات راجح على
قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار
الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان النقد
بالمثل واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في
المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع
المماثلة في حق جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات
م والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع هو العكس اي العدم عند
العدم س اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه
يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن اي مسح
الراس ركن يسن تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما
هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا
بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم
الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم
به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان
فلا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في
جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا بهذا وانما قلنا انه

لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم
وجد هذا الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فنحو هذا
عكسا م وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع اى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه عين ولا يشترط قبضه
كما في ساير المبيعات المتعينة م فينعكس بيدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين
متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولحص قوله كل منهما مال لو
قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اى وكل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا
الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس
لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوى ش ولان ذلك عكس القضية المذكورة
وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا
غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فالمراد بغير الربوى في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس
هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان
موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من
الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير
ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيما يرجع الى
تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم اذا تعارض
وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اى الترجيح بالوصف الذاتى

اولى منه بالوصف العارضي كما اذا تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان

لم يبيته ش اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رح

ويصح عندنا م وهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية

في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي ش وذلك

لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبارة بدون النية وبعض

وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح

الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي رح رجح الفاسد على

الصحيح بوصف العباد فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف

عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات

ليس بعبادة بل انما صار عبادة بجعله الله تع وهو امر خارج عن الامساك ونحن

نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة

ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بجميع اجزايه فيكون

وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشي بحسب ذاته او بحسب

بعض اجزايه والوصف العارضي وصف يقوم بالشي بحسب امر خارج عنه

وذكر واله امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل م ومن التراجيح الفاسدة الترجيح

بغلبة الاشياء كقوله ش اي قول الشافعي رح في ان الاخ المشترى لا يعتق

عليه م الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل

صف
زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف
واحد موثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف
غير موثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير
ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة
الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا في هذه العبارة
تساهل فان الشئ لا يكون له جزء واحد فقط والمراد ان العلة اذا كانت امرا
واحدا يكون اولى مما كان مركبا وما كان مركبا من جزئين اولى مما كان مركبا
من امور ثلثة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل
حصول غلبة الظن بالحكم بكثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع
اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل
فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر او الاقل وترك الدليل لا عند ابي حنيفة
رح وابي يوسف رح لهما ان كل دليل مع قطع النظر من غير موثر فوجود الغير
وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة فانها لا تترجح بكثرة الشهود اجماعا
فقوله وايضا القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس
قوله م والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه
لا يترجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على الفر

ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رح وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه
ونسميه فاسدا وهذا الخلاف بني على الخلاف الاول وسيجي هذا الخلاف في
هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف
الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه
ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا
هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد
اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه باعتبار المعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه
يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه
اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب
المفسدة التي النهي لاجلها حتى لما وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع
في تعين الاول تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران
احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت
وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو
البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وحينئذ
ان كان المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول فلا
نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس
هذا الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى

هذا وهو بيع هذا الدرهم بدرهمين وان كان المفسدة في غير هذا القول م

بطهر وان كان النهي عن الامر الشرعي يجب امكانه لجب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه الا ان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة لا بد من حمل اللفظ على المعنى له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد المعنى الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه لانه لو تكلم به ثبت ما هو المنهي وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فيثبت على وجه يبطل النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره

القبح لامر خارجي

ثم تبعية هذا النهي بكون التكلم باللفظ منهيا عنه

احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر
صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن
من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما
ظهر اثره بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء
كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان
وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد
الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا
كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض
القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على
صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في
نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما
وجد ذلك الوصف مطلقا اي كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك
الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع
فيوجد الحكم فاذا كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء
كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك
الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ههنا هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان

تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع انما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح ولفا

فالتعارض لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا

لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكرنا

من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخ

اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسده وعلى كل من التقديرين لا يخ انه اذا تومل

حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه

الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن

بالقياس الخفي يعدى المستحسن بغيره نظيره انه في الاختلاف في الثمن قبل قبض

المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان يوجب

البايع ينكر تسليم المبيع بقبض ما اي انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب

تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر

زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكر في المتن فيعدى الى الوارثين

اي اذا اختلف وارثا البايع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع

تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر

مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته

عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قايمة تحالفا وترادا فلا يعدى

الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص

العلة على ما ياتى بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة
وليس كذلك لما ياتى فى تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا فصل فى دفع العلل المؤثرة اى الاعتراضات الواردة على
العلل المؤثرة مثل النقض وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم ودفعه
باربعة طرق اى الجواب عنه يكون باربعة طرق الاول منع وجود العلة فى صورة
النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فينقض بالقليل فيمنع الخروج
فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اى ملك المغصوب لئلا
يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد فينتقض بالمدبر اى ان
كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففى غصب المدبر يكون كذلك لكن
لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع
ملك بدله اى ملك بدل المغصوب فانه ليس ببدل العين بل بدل اليد
الفائتة فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثانى
منع معنى العلة فى صورة النقض اى المعنى الذى صار العلة علة لاجله هو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فينتقض بالاستنجاء فنمنع فى الاستنجا
المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله اى لاجل
انه تطهير حكمى غير معقول لا يسن فى المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير

المعقول فلا يفيد س اى التثليث م فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء
الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض
وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
علة للملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لاينافى عصمة المال كما فى المخمصة
المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى فاجاب
فى الاول وليس بالمانع لكن هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفى الثالث بانا لا نسلم
ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت للبغى اورد
الامام فخر الاسلام رح للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة
للانتقاض فنوقض بالمستحاضة بان خروج النجاسة موجود فيها بدون
الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر
فاجاب فخر الاسلام فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين لمانع
فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها
ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لاينافى فى العصمة كما فى المخمصة فانه لو اتلف مال الغير
فى المخمصة لاحياء المهجة وجب الضمان فيحمل الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى
ان العادل اذا اتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان
فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف
ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم ينتف بحل الاتلاف بل

للبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصايل وجوب الضمان وبقاء
العصمة في لا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين
العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصايل الا
عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل
الاتلاف فيما ثبت بالقياس لا يصلح دافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل اما
فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف دافع للعصمة في مال الباغي
فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي
فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة
النقض شي اخر هذا معنى قولهم والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل
اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع الا عارض
واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض
بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شي اخر فيها فهذا بيان
علة الحكم في صورة النقض شي اخر ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه
المسئلة نظير الدفع بالحكم وتوجيهه انه يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف
العصمة فهذا الحكم ثابت فيه وعدم منافاته في الجمل الصايل قياسا على
المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة

غير ثابت لان الثابت فيه منافاة محل الاتلاف للعصمة فاجاب بان منافاة محل
الاتلاف للعصمة غير ثابت فيه لان العصمة لم ينتف فی مال الباغی بحل الاتلاف
بل انما انتفت للبغی وهذا غاية التكليف ومع هذا لا يوجد النقض فی هذه الصور
لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم ومحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة
لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف فی مال الباغی مع المنافاة فلا يكون
نقضا فلاجل هذه الفسادات فی الامثلة الثلثة اورد مثال الآخر فقال وانا
اوردنا الدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة
لوجوب الوضوء فيجب فی غير السبيلين فنوقض بالتيمم ای فی صورة
عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك
لا يوجب الوضوء م فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه
فنمنع عدم وجوب الوضوء فی صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم
خلف عنه م الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة
فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر
يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع ای دفع النقض م بهذه الطرق
فبها والا فان لم يوجد فی صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد
المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة يوجب هذا لكن تخلف الحكم
لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم بعدم

ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها لهم في جواز التخصيص
القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان س عطف على قوله
القياس على الادلة اللفظية م فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف
قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكر فان جملة
ما يوجب عدم الحكم خمسة س المسطور في كتبنا انه ذكر القايلون بتخصيص
العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سياتي مانع من
انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال شيء
فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصابه فدفعه الدرع
وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية
او من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن الهلاك وكخيار العيب
فالتخصيص ليس في الاوليين بل في الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف
الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاوليين من الصور الخمس
ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلثة الاخر العلة موجودة والحكم متخلف
لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلثة الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع
خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط
قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل
مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله

على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم اذا كان
داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الروية فان البيع صدر مطلقا
من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند
عدم الروية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا
بالحكم لانه قد وجد الروية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فيكون
له الخيار فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري
من رد البعض لانه تفريق للصفقة وهو بعد تمام العقد جائز وفي خيار الرد
لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وهو لا يجوز ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز
فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة صحة لان
العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب
التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا
التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها او
شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف
كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج
النجس مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد
الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره
شرعا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجود

لا يثبت فساد الوضع

وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق وقالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل
وهذا نزاع جدلي ولانه اذا اثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن ان ثبت
في الفرع مانعا يضره فكل كلام صحيح في الاصل ان اذا اورد على سبيل الفرق
لا يقبل ينبغي ان يورده على سبيل الممانعة حتى يقبل . هذا تعليم ينفعه في المناظرات
وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة
المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد
على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده . كقول الشافعي
في اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق
بان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا
الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم . الاصل هنا بيع الراهن
فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن
التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف ففي
الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف
لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقولهم في العمد قتل ادمي مضمون فيجب المال
كالخطا ، فنقول ليس كالخطا ، اذ لا قدرة فيه على المثل [illegible] اي في الخطا على
المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب قصور الجناية وهو الخطاء ، فان اورد
على هذا الوجه فربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فنوجه هذا

اى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء
شرع المال خلفا عن القود وفى الفرع مزاحمته اياه يعنى ان المال شرع خلفا عن
القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفى
الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعى رح مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان
متماثلين ومنه الممانعة فهى اما فى نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما
لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم لاحتمال ان لا يكون العلة هذا
بل غيره كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد واما فى وجودها فى الاصل او الفرع
كما مر واما فى شرط التعليل او وصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة
واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلم لكن
يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجرى فى الحكم وفى علته والاول
يسمى معارضة فى الحكم والثانية فى المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هنا
يقسم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة المحض فاذا
علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هنا ممانعة فاذا ذكر
لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكر لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير
تاثير الى اخر ما عرفت فى هذا الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من
الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندى ما ينفى ذلك المدلول
ويقيم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو هذا الحكم او مقدمة

المقدمة

من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة

كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان

لا ينقض دليله بل يثبت بدليل اخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة

في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فان دل على

المعلل وان كان بزيادة شي عليه وهو معارضة فيها معنا قضة فان دل على

نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى

الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم رمضان فرض فيستغني عن

التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضا

بالشروع اي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله

وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الراس

ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله

بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم اخر

يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضي

في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي

فيها النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها

اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت لا يجب

المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع

لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده
فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم وهو ان
لا يمضي في فاسدها والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس
لانه قد جاء بحكم اخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي للمعترض في العكس بحكم
وفي القلب جاء بنقيض حكم بعينه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما
ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا
جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين
ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء
الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف
في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود
واما بدليل اخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة
وهي اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير ما او حكما يلزم منه ذلك اي النقيض
كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف وهذا اي النوع الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى
فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة
تنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف
مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سايرها بالاجماع

حكم بوجوب صوم ثلثة متتابعات. يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق

يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم

مثبتا فان كان منفيا نحو لا يعتق رقبة ولا يعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا

فلا يعتق اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه

نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض لان الاتحاد الحادثة والحكم كما

ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط

فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد

دليل على المذهب الاخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد

بالوصف كالتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان

مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق

القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية

تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه فلا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ

والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي الله عنه ابهموا ما ابهم الله فاتبعوا

ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل

عليه وعامة الصحابة رضي الله عنهم ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب

ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا

يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلايل لنفي المذهب الاول وهو الحمل

والتخصيص بالشرط

مطلقا فالان شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي
في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن
نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مومنة تدل على
ايجاب المومنة وليس له دلالة على نفي الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير رقبة عن
كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المومنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان
الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مومنة فالقسم الاول
اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رح حكم
شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم
عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مومنة لجاز
تحرير الكافرة فلما قال المومنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص
فكان حكما شرعيا فنحن نقول اوجب تحرير المومنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة
لانه اذا كان في اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر وثبت حكم الصدر
بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص
المقيد بل النص لايجاب الرقبة المومنة ابتداء فيكون نفي الكافرة باقية على العدم
الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما
شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب

ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء

اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت
عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس
فيجب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد
اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان
والنفي في غيره اي يدل على نفي الحكم وهو نفي اجزاء الرقبة الكافرة فيثبت ان
القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس
وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته
فهي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اي بعين
تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت تعدية القيد
هي غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام
لقصد
ان تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية ا
هي عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية
العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدي القيد
فيثبت العدم ضمنا بل العدم ثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس
فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء رقبة
الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء رقبة الكافرة
كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة

وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لايكون في المقيس نص دال
على الحكم المعدى او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا
ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد
ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق لان دلالة
على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا
بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس م
انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس
لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل
ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي
وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وحديث الفرق
بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد
المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها ما نعا آخر يمنع
القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا
يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة
بالسلامة هذا اشكال اورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة
فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس

لنفقة وهذا ما قال علماؤنا المطلق ينصرف الى الكامل اى الكامل فيما يطلق عليه
هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا
ولا يقال انتم قيدتم قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله عم في خمس من الابل السائمة
زكوة مع انهما في السبب دخلا والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان
كانا في الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تع واشهدوا
اذا تبايعتم بقوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين قال الله تع
فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي
عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله
عم ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا منصب حكم المشترك التامل حتى يترجح احد معانيه
ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ولا مجازا لاستلزامه الجمع
بين الحقيقة والمجاز اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من
المعنيين بدون الاخر او لكل منهما مع الاخر اى للمجموع او لكل منهما مطلقا فان كان الاول
لا يجوز ان يراد به احدهما مع الاخر والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا
لم يصح استعماله في احدهما بدون الاخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح بالاتفاق
والثالث على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في احد المعنيين والا فيحمل الاول ولا نزاع في صحته لغة
فلم يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد

باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار
كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ومن غرضه عجب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه
امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا
ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين معا اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع
منتف اما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما لما ذكرنا قوله ولا مجازا
لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى
واحد بطريق المجاز فيلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي
معا وهذا الا يجوز فان قيل ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية الصلوة
من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب
الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف
كساير الصفات لا بحسب الوضع شرح اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار
وقد اوردوا على هذه الاية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من التنازع
فيه فان الفصل متعدد لتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا
بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال
من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر
ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد سبحانه

المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لايجاب اقتداء المومنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي م فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي وملائكته يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي م ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذين قالوا ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد ارادوا هذا المعنى لان الصلوة وضع للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العباد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها والازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالنجم والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى

فالذي قال

وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة

على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل

لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في

الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين

منهم لا يسعهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على

الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من

الجمادات والشهادة من الاعضاء والجوارح يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق

بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصا وقوله تع ولكن لا يفقهون تسبيحهم يحقق

ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته ثم فان قوله تع لا يفقهون

تسبيحهم لا يليق بهذا فسلم ان وضع الراس خضوعا لله تع غير ممتنع من الجمادات

بل هو كاين لا ينكره الا متكبر لخوارق العادات . التقسيم الثاني في استعمال اللفظ

في المعنى فان استعمل فيما وضع له تن يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي

مرفا للفظ حقيقة شن اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول

الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من

حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة

والمجاز على المعنى المجازي او اما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غيره

لعلاقة بينهما فمجاز شن اي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان

من حيثية اللغة اى نحوها فمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين او لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى اما المنقول فمنه ما غلب فى معنى مجازى للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول ومجاز فى الثانى من حيث اللغة وبالعكس اى حقيقة فى الثانى ومجاز فى الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اى خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اى معنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة الاطلاق اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول كما فى الحقيقة فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق

الطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة الطلاق اى المنقول على
المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في الجان فان في المجاز انما يعتبر
المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى
واللازم هو المعنى الثاني بل هو لترجيح هذا الاسم على غيره اعتبار الاول المعنى
في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني
اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع
قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى
الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى
الدن قارورة فلهذا السر لا يجرى القياس في اللغة فلا يقال ان ساير الاشربة
خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر
على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لتخصيص الواضع لهذا المعنى
لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم يزل اقدام من سوغ
القياس في اللغة الا الغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا
بخلاف الدابة والصلوة اى فلعلم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس
لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق
الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة

شرعا على كل دعاء ــ وثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا
والمجاز اذا كثر استعمالها صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز اذا
كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد منه فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم
تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال
صريح وغير الغالب كناية ش اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة
صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المجازي .
وعند علماء البيان الكناية لفظ نقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له ش اى لمعناه
الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه
معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض
من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد م بخلاف
المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة
والمجاز اما في المفرد قد مر تعريفهما واما في الجملة فاذا اسند المتكلم الفعل الى ما هو
فاعل عنده فالنسبة حقيقة فان اسند الى غيره لملابسة بين الفعل الى ما هو
والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل ش فقوله عنده اى عند
المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح
قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد
مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى فان قال الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند

الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل

وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال جاء فى رجل جاء فى زيد نفسه مريدا

معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ وكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل

عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب ش

اى فى هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة

لكنى اورد منها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى م اذا اطلقت لفظا على مسمى

هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى

فكان ينبغى ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم

وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال م واردت غير الموضوع له فالمعنى

الحقيقى ان حصل له ش اى لذلك المسمى بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار

ما كان او باعتبار ما يئول اليه ش المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان

الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن بعض الازمان بهذا القيد

لان التقدير تقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل

لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان ما وضع اللفظ للحصول فيه كان

اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه م او بالقوة

كالمسكر للخمر ارنقت وان لم يحصل له اصلا ش اى لا بالفعل ولا بالقوة م فلا بد

من ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعى ذهنا ش اى ينتقل الذهن من الوضعى اليه

يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير
علة حكما فقط كالشيء مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة
حكما لا اسما ومعنى وايضا المراد وابالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط
كدخول الدار مثلا علة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة
حكما واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان
كانت مضافة اليه س اى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطي الدابة
شيا فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب
في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية في الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص
اذا رجع لا القصاص عندنا اى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا
شهد ان زيدا قتل عمروا واقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة و
شهادته ما صارت قتلا لحكم القاضي واختيار الولي وان لم يكن مضافة
اى العلة مضافة الى السبب فهو ان يكون س اى العلة فعلا واختيارا
فالسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة
الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب س اى لا يضمن الدال على
السرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب
لتوسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في
السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم

الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح
لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند
وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق
ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق
فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند
وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت
طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم
بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك
حال التعليق على الملك حال وجود الشرط صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك كما لا يبطله
زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت
للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون بالجزاء شبهة الثبوت في الحال
فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان
لا يدخل الدار لانها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء
فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون

يكون مرة ولهذا ومرة لذلك م وقوله تع لدلوك الشمس وقوله تع فبما رحمة من الله

وغيرها من الفاظ التعليل او بما له بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء

اليهما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم ولا تقربوه طيبا فانه

يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح م لان الفاء في مثل هذه الصورة

للتعليل كاللام نصنه لانه يحشر ويكون لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم

او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امراتي في نهار رمضان

فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين

والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين يكون تعليل الاولى

بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة

فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف

غير الايماء ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم

بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل بحسب

سهم فانه فرق في الحكم مع ذكرهما بين الفارس والراجل بحسب وصف

الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى ذكر الحكمين فان عبارة

انه لما فرق بين الشيئين في الحكم فهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع

الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اى احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل

لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة

الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة افاحج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل

بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
قال الله تع وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة نصف
ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط نصف المفروض او بطريق
الغاية نحو قوله تع حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنس
فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع واعلم ان
ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في
بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امراتى في نهار رمضان لانه وان
الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة
كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا
والسارقة السارق لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع
نصا لا قياسا وكذا فى زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل على ترتب
الحكم على تلك القضية في نحو واقعت امراتى ونحوها لا على كونها مناطا
يمكن ان يكون هناك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على
العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية
في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملايمة وهى ان يكون على وفق
الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في
جنس هذا الحكم ويكفى الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه

متضمنا للمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كلمة هذا اشارة الى كونه
متضمنا للمصلحة م لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى ش
الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا و الملائم كالصغر
فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول ع
الطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احد
الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما
مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصور
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما مندرجتان تحت جنس
واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص
وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره
والشرع اعتبر هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف
فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة وقد قال
علي رض فحد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
وحد المفتري ثمانون فاذا وجدت الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا
الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة ش في انه لا يصح العمل قبلها
الا انه يصح بمجرد الملائمة م والتاثير كالعدالة ش في انه يجب العمل عند التاثير م

وهو ان يكون الجنس ... في جنس ...

وعند بعض الشافعية يجب بالملايم بشرط شهادة الاصل وهو ان يكون الحكم
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه م وعند البعض
بمجرد كونه مخيلا ای يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا
يسمى بالمصالح المرسلة ای الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى
بالمصالح المرسلة م ويقبل عند الغزالي ای المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف
المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو
كونه متضمنا المصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي رح وهو ان الشرع
اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة
ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد
اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ
لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص
في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية
تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين
وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر نفوس المسلمين فيكون المصلحة ضرورية
لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى
الترس وكونها قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين
برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة

المتفقة وكونها كلية لان الاستخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد
الضرورة مالو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لعدم الضرورة
وبالقطعية مالم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة
كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر
نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك
الجماعة مخصوصة وفي التترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى
والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه
اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس
القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عم أرأيت
لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان للجنس
وهو عدم دخول شئ اعتبار في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب
الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس
ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوت ولاية المال على الثيب الصغيرة و
كطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة
اعتبارا في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا
في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز
كالجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما

واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركب من ثلثة وستة منها مركب
من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم
من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة
ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهى اعم من اول الاربعة مطلقا اى شهادة
الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف
فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم لا بد انه
فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الاصل الوصف او نوعه
لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد
وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم وبينها وبين اخيرى الاربعة
عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من
اخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل
وقد يوجدان معا فالتعليل بها بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض
تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل
باول الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل
بكل منها قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل

يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس
وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته
قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اخرى لا الا بعد لانها اعم من كل منهما من وجه
من وجه واذا وجدت بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى
الوصف الذي يوجد في الصورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا
والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم
والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن
لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف او لا وانما اعتبرنا التاثير لان القياس اي القياس
امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشرع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع
والجنس ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها من الطوافين
والطوافات وقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق
الا ان النجاسة تاثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما
فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله عم ارايت لو تمضمضت بماء الحدث وغيرها
من اقيسة الرسول عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا مسح الراس مسح فلا يسن
تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما
قولهم ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول ولكنا جعلنا الصغر علة

للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد

ظهر تاثيره في الودايع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه

رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو

رد الوديعة دون النفل فانه اذا نوى في غير رمضان ينصرف الصوم رمضان

لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه

ففي رمضان ينصرف في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية

في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان

فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم

علية الغير اي غير هذه الاشياء التي تردد فيها بالاجماع مثلا اتفاقا

مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما يثبت تعليل هذا

النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على

نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية

المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك

هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا رح لم يتعرضوا بهذين فان على تقدير

قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا

فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صورة وجود الوصف وزاد بعضهم لعدم

عندا لعدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف

وعدمه م ولاحكم له نظيره ان المراد اذا قمتم الى الصلوة وهو متوضى لايجب

الوضوء اذا قعد وهو محدث يجب فيعلم ان الوجوب داير مع الحدث

فانا قد وجدنا وجوب الوضوء داير مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود

في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولاحكم له لان النص يوجب انه

كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القايلين بالمفهوم

فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة

وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص

يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت

واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود

الحدث لايجب الوضوء اما عند القايلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول

النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي

لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك

لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله عم لايقضي القاضي وهو غضبان

فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير

الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معان يعقل قلنا نعم

في حقه تعم اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة

الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت

باجله فلابد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على
العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع فى العلامة ولا يشترط لهما ايضا اى لا
يشترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة
عين ذلك الوصف عند القايل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند
من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح فى العلية اما عند
القايلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه
لمانع وهذا التخلف لا يقدح فى العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة
فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا
ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح فى كون الوصف جزء
العلة م ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص
فى الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا فى باب القياس
وايضا هو غير مسلم فى اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لانه ذكر الحدث
فى الخلف ذكر فى الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث
ولما كان الماء بنفسه مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى فيه اى فى الماء يعنى
فى ايجاب الوضوء م بدلالة النص م اى على وجود الحدث واختار فى التيمم
التصريح م اى بوجود الحدث وهو قوله تع او جاء احد منكم من الغايط
الى قوله فتيمموا م وايضا فيه ايماء س اى فى النص اشارة م الى ان الوضوء عند

عدم الحدث سنة لكونه ابتماما بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل
فانه ليس بسنة لكمال صلوة س هذا وجه اخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء
والتصريح به في التيمم م والغضب لا يوجد بدون شغل القلب فلا يحل القضا
الا بعد سكونه س هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ
القلب فما ذكران النص قايم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما الا بوجود
الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما
ما لعدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم
عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرايط مفهوم المخالفة
ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل
عند اشتغال القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت
فلم يوجد شرط صحة المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم
الوصف فبطل قوله ان النص قايم في الحالين ولا حكم له م ثم التعليل لا يجوز
لاثبات العلة كما حدث نص موجب للملك س اى لا يجوز بالقياس احداث
نص فيكون علة لثبوت الملك وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص
وهو نهى عن الربوا والريبة س جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيا
وهو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اى بدون الكيل والوزن فاجاب بان
هذا بالنص وهو قول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الربوا والريبة

والريبة الشك والمراد بالريبة هذا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذ كان

الجنس بانفراده موجود او قد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الكل

الشرب موجب الكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما م

ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا لا م وصفها ر بالجراى ولا يجوز

التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفة

كالشهود في النكاح ش وهذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا لا مختلط

ش نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم

نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب

الشرع بالراى فلا يجوز ابتداء ما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في

بيع الطعام بالطعام ش اى عند الشافعي رح م اصلا وهو الصرف وبجوازه

بدونه اصلا ش اى بجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا م وهو بيع ساير

السلع ش فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي رح وان كان اثبات

الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد

له اصل وهو بيع ساير السلع م فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قال

ن انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن اصول الامام فخر الاسلام رح ولم ادر

ما مراده فان اراد ان القياس لا يجرى في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح لانه قد

قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد له في الشريعة اصل يصح

تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان ابا دليله لا يصح التعليل في هذه الامور

الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور لهذا الحكم ولا فائدة في

تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى

معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة

والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علية المعنى اخر يصلح للتعليل

فكلما يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس

لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا

بالمرسل وهنا هو المختلف فيه فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان

لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان

قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكر في

المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس

الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير

الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو

دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس

الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا ضمير هو راجع

الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان

انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى

فبطل ايضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها تقع فى مقابلة القياس الجلى

ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلى فلا معنى لانكاره م لانه اما بالاثر

كالسلم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان اما بالاجماع كالاستصناع واما

بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى وذكر والمس اى للقياس

الخفى م قسمين الاول ما قوى اثره س اى تاثيره م والثانى ما ظهر صحته وخفى

فساده س اى اذا نظرنا اليه بادى النظر نراه صحيحا ثم اذا تامل حق التامل علم انه

فاسد م وللقياس س اى للقياس الجلى م قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده

وخفى صحته فاول ذلك راجح على اول هذا س اى القسم الاول من الاستحسان وهو

ما قوى اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا

ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى

فلا تنس هذا الاصطلاح م لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك

اى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر صحته وخفى فساده م فالاول س وهو

ان يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس كسور

سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب

بمنقارها وهو عظم طاهر م والثانى س وهو ان يقع القسم الثانى من الاستحسان

فى مقابلة القسم الثانى من القياس م كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا

لانه تع جعل الركوع مقام السجدة تع فى قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع

اسر ثابا السجود فلا يودى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وهي ان السجود غير معظم هنا وانما الغرض ما يصير تواضعا مخالفة للمتكبرين
واعلم انهم جعلوا في هذه المسلة كون السجود يودى بالركوع حكما ثابتا
بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادرى خصوصية الاول بالقياس
والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثلا اخر وهو قوله وكما اذا اختلفا
في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم
فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه
وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في
الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان
في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا
في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام
ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا
في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف
الكيل والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب
التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا
هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين
القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت

الاقسام الممكنة عقلا و قلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر
وقوية عند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان
يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر
فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا
ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم
المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح
في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد
الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود
بقي الاخيرين فالاول من الاستحسان ش اي صحيح الظاهر والباطن م يرجح عليهما
ش اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن م وعكسه وثانيه مردود اي ثاني
الاستحسان مردود وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران ش اي من الا
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري
القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا
تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس ان التعارض بين كل واحد
من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صو

الخارج والا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج من هذا الكلام بل هو عين هذا
الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما
ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصوص قد يكون بعض الافراد
لنقصان او زيادة فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على
المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصود على
بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة في هذه
الاقسام . فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم
المخصص الغير الكلامي وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما
قلنا المراد بالمخصص الكلامي ان يكون الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما
لحكم يوجبه العام وكل مخصص كذلك لا يكون الا كلاميا وكون بعض الافراد
اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا يعني بالقرينة اللفظية ان
يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم
من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة
في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكورة عقيب ذلك القسم لكن لم
يذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة
او شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال
ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة لمعنى فيها ا

نا نقضا (margin)

الحقيقي الخروج مطلقا في قوله تعالى واستفزز من استطعت القرينة يمنع الحقيقة
عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب مستفاد
من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله الحلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع
عرفا وفي قوله الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا ياكل من هذه النخلة
ولا ياكل من هذا الدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البير حسا وعرفا وفي لا يضع
قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة
شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل من هذه النخلة حسا لان
المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها لكنك قلتنا اليمين اذا دخلت
في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا حسا
او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة
قوله م واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي
اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل من هذه
الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد يتعذر المعنى
الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اما
الحقيقة ش اي معنى الحقيقي وهو النسب في فصل الاول اي في الاكبر سنا منه
فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت
مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما

بان يثبت النسب منه وينتفى من اشتهر منه ولا يمكن هذا اى ثبوت النسب من المدعى

وانتفاؤه من اشتهر عنه ش لانه يثبت من اشتهر منه اذ فى حق نفسه فقط بان

يثبت منه من غير ان ينفى من اشتهر منه وذا متعذر ش اى ثبوت معنى

الحقيقى وهو النسب فى نفسه فقط فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا

يكون ش اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه فالنسب ما يحتمل التكذيب

والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز ش عطف

على قوله واما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان التحريم

الذى يثبت بهذا ش اى بلفظ هذه بنتى مناف لملك النكاح فلا يكون حقا

من حقوقه ش بيانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخ اما ان يثبت التحريم الذى

يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال

لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فنعلم انه يثبت التحريم الذى يقتضى

صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان

هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم

الذى هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام رح على هذا الوجه ان

الحقيقة اما ان يثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او فى حقه فقط

ثم هذا اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او فى حق التحريم وذا

لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز

قال المص وهو التحريم فلان آه هذا على تقدير ان اراد ما يعنى الثبات الذى يثبت بهذا اللفظ على ما يفهم من اشتراط الاصحاص نفى النسب والمسند فى انه ذكر فى كتب الفروع ان يقال مثل اى وقال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام المحرمة فكانه قال انت على حرام محذور ان اراد بقوله هذه ابنتى الحرمة المطلقة الواقعة فى ضمن الحرمة المقتضية لصحة النكاح

وهو التحريم فلذلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول

ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب يوجب الحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما

يثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق

الالتزام ولا يكون هنا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به

الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت فرع النسب او فرع التحريم لان

الموضوع له ثبوت النسب فاذا لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام

لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا التحريم المذكور

التزاما ليس كونه منافيا للملك الناكح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له فلعل

انه ان يثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافاة المذكورة

ولورد بهذا الوجه وهو انه يثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال

لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة

لكان احسن. مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة اشياء

المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار

لفظ وهو الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى

الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي

الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول

رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال

ما هو الاصل في المعنى المط واستعماله

ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي

اختصاص لفظ به اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا

ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو كالحجر يكون اعذب منه او صلاحية

الشعر اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز

يكون موزونا او السجع فان كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد

يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع واصناف البدايع كالتجنيسات ونحوها فربما

يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز

استعمل هنا للتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اي اختصاص

فن هنا شرع الى الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة لفظ ابي حنيفة رح لرجل

عالم او التحقير كاستعارة البعوض وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب

او الترهيب اي اختصاص معنى المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة

ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات

ليستنفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان

فان قولك رايت اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا

فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على

اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشي بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى

بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على اختصاص لفظ اي الداعي الى

استعمال المجاز قد يكون لتلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه

جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة

التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او لتلطف الكلام اى الداعي

الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد

في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة

على معانيها يكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تودي المعنى بدلالة اوضح من

لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد من ان يستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة

فبعضها اوضح الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة اللفظ المجازي

اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة

ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات

المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة

وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة الفهم

يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يودي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه

فانك اذا اردت وصف الشي بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه

بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل

المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شي يعرف

السامع كمية سواده فتشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد او غير ذلك

فيه انه ذكر في شرح التلخيص انه كما ان الكم ... وجه الشبه في المستعار منه اولى ...

[Margin notes, partly illegible:] بلغ — ... تمام ... ثم اعلم ... اللهم الا ان يقال ... التفسير ... وتكلف ... — يجوز ان يعبر ... المخصوص ... الاستعارة

ش بالرفع ايضا ان يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع ما ذكرناه

في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته

وفي فصل التشبيه ما هو يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز فاندم

ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما

يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة والله تعالى اعلم فصل

وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان رح ان الاستعارة

على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات

والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وتقع عنها

في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة

النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق

معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب

ش فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة ونريد بالتعليل

التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ثم بواسطتها

اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب

نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة لما كان

علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا

بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام يدخل في الغاية

قال المصنف لا ريان الموت واقع بعد الولادة قطعا لا كون الولادة لا يلزم ان تحقق ... فالغ...

وهي الغرض فلا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة

حقيقة على المعلول وهنا تذكر حروف اشتد الحاجة اليها ويسمى حروف المعاني منها

حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها

وهو بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولم يمكن

هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب

اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا

والمروة فوجب الترتيب بقوله ع ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقران فان كونه

من التعاير لا يحتمله اي الترتيب وقوله ع ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان

بداية تعالى يوجب لبدايتكم لكن تقديمه في القران لا يخلوا عن مصلحة كما تعظيم

او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب في الحقيقة فالا وانما الوجوب

من لوحي غير متلو بالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انه للترتيب عند

ابي حنيفه رح وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما

في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي

اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث

بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز

يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب

في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا

عند الشرط كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت
طالق فعند الشرط يقع الثلث فكذا هنا وان قدم الاجزية اى قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث
اى اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل
اذا تزوج امتين بغير اذن موليهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما او بكلامين
منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او
بحروف العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه
للترتيب قلنا هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة رح واما فخر الاسلام رح فقد
وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن موليهما وبغير اذن
الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به
لا بد ان يقيد النكاح بفضولي اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون النكاح الامتين بعقد واحد اتباعا
لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن
بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بكونه بعقدين وفي الجامع الكبير
قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسايل في سلك واحد وبعض تلك
المسايل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضاء
المولى دون رضاء الزوج فان هذه المسئلة يختلف بالعقد الواحد وبعقدين

فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيلة فعليك بمطالعة

جامع الكبير وان زوج الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح

الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال

اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران

وان قال اعتق ابى في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى

ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول و نصف

الثانى وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج

من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا

وسكت فقط فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول

لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا وموجبه عتق ثلثه مع ثلث كل

من الاولين ويعتق ثلث الثالث فلا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران

اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم ابى معا لانه

لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت

الاولى لم يبق الثانية محلا للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الا محلا

للنكاح فبطل نكاحها واما الثانى والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان

اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهذا اشارة الى هاتين المسئلتين

كذلك اى اخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية في

نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم
قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون
مغيرا الاول الكلام بخلاف الامتين اي في مسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغيرا
للاول لانه لا اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى
فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاختين اخر الكلام مغير للاول فيتوقف
وقد ذكر في الجامع الحصيري وتحقيق الفرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين
بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة
وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحد
منهما خبرا في المسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفي مسئلة الاختين
لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال
اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين
فلا يوجب المشاركة فيه قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة
وانما يجب اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشارك الاول اي اخر
الكلام اوله فيما يتم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل
ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف
والمعطوف عليه حتى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ليس كتكرار
قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفه رح هنا بخلاف

التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق
بتقدير مثله
بين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما
وبتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع
اى لا بتقدير شرط اخر حتى يصير كهو كه ان دخلت الدار
اى الاتحاد نحو جاءنى زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو وبعضهم
اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة
عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما
عين المخاطب بالاخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا
لقوله اتوا الزكوة لكنا نقول عدم وجوب الزكوة على الصبي عندنا ليس بناء على هذا
لان للخصم ان يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل
خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية
يمكن اداء الولي عنه بل لبناء على ان الزكوة عبادة محضة واداء الولي لا ينوب مناب
اداء الصبي لان الغرض هو الاداء لا المال كما في البدني وهذا فاسد عندنا
الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة في الجمل انما يثبت اذا
افتقرت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط
ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون
الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وجزتك طالق فان اظهار

كالبيع وقت النداء الا اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فللضرورة
فانه لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه
اذا كان نصا فاشرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة
وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فللضرورة في
البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة
الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة
هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا
فذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية وهذه امثلة
الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع ان
صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة بذكرا
باسمه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية
فيصح النذر به لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع فيه لان الشروع
فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فانما نهيت لفساد في الوقت
وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى بها الكامل لا معيارها فلم يوجب
فسادا ينقض بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف
لها من حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في [illegible]
يتادي ناقصا

للصحيح لعينه او لجزئه اما اذا دل على ان المنهي

فی ادا العصر ومن حیث انه ظرف لا معیار یکون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة
لا تعلق الوصفیه فلا یوجب الفساد بل یوجب النقصان بخلاف الصوم فان
الوقت معیاره فالصوم عبارة مقدرة بالوقت فیکون کالوصف له فیه
یوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما یظهر اثره فی النفل حتی لو شرع فی الصلوة
فی الاوقات المنهیة یجب علیه اتمامها ولو افسد یجب قضاؤها اما ان لو شرع
فی الصوم فی الایام المنهیة لا یجب اتمامه بل یجب رفضه فان رفض لا یجب
القضاء وان کان مجاورا یقتضی کراهة عندنا وعنده هذا الکلام متعلق
بقوله فذلک الغیر ان کان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان علی مذهب
ابی الحسین البصری ان النهی فی العبادات یوجب البطلان مطلقا وموضع
الدلیل یکون دالا علی ان النهی یقبح امر مجاور کالصلوة فی الارض المغصوبة
والبیع وقت النداء وردت هنا مثالین احدهما للعبادات والاخری للمعاملات
وان دل علی ان النهی لعینه ای لذاته او لجزئه یبطل اتفاقا هذا الکلام متعلق
بقوله وان دل علی ان النهی لغیره کالملاقیح والمضامین فان الرکن معدوم
فدل الدلیل علی انه مجاز عن النسخ فیکون قبیحا لعینه الملاقیح جمع ملقوح
وهی ما فی البطن من الجنین والمضامین جمع مضمون وهو ما فی اصلاب الفحول
من الماء وفی الحدیث نهی عن بیع المضامین والملاقیح فلما کان رکن البیع هو
المبیع معدوما لا یمکن وجود البیع فلا بد من حقیقة النهی لما ذکرنا ان النهی عن

حيث يكون النهي ناشئا عن الشيء فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع
ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي
ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور
وكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء
اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء
على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالاركان الصلوة للصلوة و
كالايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي
وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام
المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق على البيع وليس ركن
كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق ع
البيع لانه وسيلة الى البيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الآت الصناعة كالثمن
واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على
الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد
الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا اجرى البيع في حالة السعي
واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع
فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر
فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد
القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصل على الامثلة المذكورة
او سافر بنية القطع لكن لم يوجد الا

اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا

في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا

لمثله فان المعادلة بين الزايد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد بازاء

الزايد لكن الزايد هو الفرع على المزيد عليه فكان كالوصف ونقول ركن

البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل

المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط

امر زايد واما بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا

ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان

ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم

التقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف

ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى فهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة

فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما لزم من المصلي فان كل جسم

متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية وكذا

البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد

سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية

كذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون بالملا

لانه منفي لا منهي وكلامنا في النهي فيرد اشكال وهو انه لما كان بالملا ينبغي ان لا يثبت

باسلام احد الزوجين. اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول
فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد
جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان
اسلم فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كانت قبل الدخول او بعده
ولا يبقى النكاح مع ارتداد احدهما. اي اذا ارتد احد الزوجين قبل
الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلث اقراء عند الشافعي رح
فجعل ردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا
تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في هذا المتن يقيم الدليل
على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله. فان الاسلام لا يصلح قاطعا
للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض
فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حمل المطلق على المقيد فاما هذا فحمل
المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء وخطره فيشترط لتملكه شرط
زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط لها الشهود فيقال لما كانت
الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع والرابع المناقضة وهي الجيء اهل الطرد
الى الموثرة كقولنا الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينقض
بتطهير الخبث فيضطر الخبث الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم
بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم. اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان

النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة وجعلها كالحقيقة حتى
يزيلها ما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة ... الضمير الى النجاسة وهذا الجواب
هو الذي احاله في فصل شرايط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير
فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل في ضمن وضوء هو قربة اي يحتاج الى
النية في ضمن وضوء هو قربة فان الصلوة يستغنى عنها اي عن ضمن وضوء هو
الوضوء قربة كما في ساير شرايط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة
واما المسح فملحق بالغسل بتيسير هذا جواب عن سوال مقدر وهو انكم
قلتم ان الغسل تطهير معقول فيجب ان لا يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان
مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل فاعتبر فيه احكام
الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن
تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف
في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما
اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم
بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع
البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاعضاء الاربعة
التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فكذا

البينة واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل الغسل من الطهارة
الى الحدث غير معقول وقوله في التنقيح فهو غير معقول له اشارة الى هذا ويرد
عليه انه لما كان غير معقول لا يصح القياس غير السبيلين على السبيلين في هذا
الحكم وقد ذكر في الهداية ان موثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة
امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو
انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء في
تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث
باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن
التوفيق بين قول فخر الاسلام رح بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل
بدركه وصاحب الهداية رح بكونه غير معقول لانه اذا اعلم ان هذا الوصف
وقد وجد ولان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم
انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا
المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام رح ما ذكرنا من الاشكال وهو
انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفي هذا الفصل فروع
تركنا ايرادها مخافة التطويل [illegible] في الانتقال اي الانتقال من كلام الى
آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا بد اما ان ينتقل
لعلة اخرى لاثبات علة الاولى او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر

يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم هو كذلك اى حكم يحتاج اليه
الحكم الاول فالانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما الى العلة فقط وهو على
قسمين لاثبات علية وهو الاول ولاثبات حكم وهو الثاني حتى لو لم يكن لشي منهما
كان كلاهما حسنا واما الى الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج
اليه الحكم الاول والاحكان كلاهما حسنا واما فيهما وهو الثالث فيثبت بالعلة
سقط والاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا الاسم انتقالا حقيقة
لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل باخر كما في محاجة قصة الخليل
٤ وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام
اخر بان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة
الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها
من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالى باى دليل كان لا عند
البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا عند عرف النظار
واما قصة الخليل صلوات الله عليه فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي
يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي
واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى
لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ

فلا يمنع الصرف الى الكفارة اى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز
كالبيع بالخيار والاجارة ش اى باع عبده بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة
وكذا اذا آجر عبده ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندى لا يمنع هذا العقد
بل يمنع نقصان الرق ش اى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة م فنقول
الرق لم ينقص ونثبت هذا ش اى عدم نقصان الرق م بعلة اخرى ش كالبيع
الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصان الرق م وان اثبتنا بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما
صحيحان والرابع احق ش لان العلة التى اوردها يكون تامة في قطع الشبهات
بلا احتياج الى شئ اخر م وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات
حكم كذلك فهو ... في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في
كل شئ يثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات
لان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا ايتقن بالوضوء ثم شك في الحدث
يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهد وا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة
ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعده
ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته قد مر جوابه في النسخ
والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور بعضها
فيكون البقاء للدليل محكما فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث

عندك لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم
الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عندك فيحمل براءة
الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح
لما قلنا ان الاستصحاب لما قلنا لا يصح حجة الاثبات فلا يكون براءة الذمة
حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع
به اذا انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب
فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا
عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل
ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل
عدم الدخول فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة
التعليل بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء ومنها في الممانعة في دفع العلل الطردية
والاخر فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع انه علة واحدة فقط
كقول محمد رحمه في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج
بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لان الغايات ما يدخل
وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا من اي
القسمين باب المعارضة والترجيح اذا اورد دليلان يقتضي
احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا

قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة
رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح
على القياس من قوله عم زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا
في قضاء الديون فيحصل ذلك المعنى الا انه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل
والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى
بوصف هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع م واذا تساويا
قوة ش اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الاخر
بما هو غير تابع كالنص مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع
كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين
قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث
فبان حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة يختص بالقسم الثاني
والثالث اما الاول فهو بمعزل عنها فان كان العمل بالاقوى واجبا لكن
لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني
ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة بالسنة
يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل
واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما
يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما لاستحالة ان الشارع تعالى وتقدس

عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم من المتاخر توهمنا التعارض كما لكن في الواقع لا تعارض فقوله يجمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اى يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص من اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان يتيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رض ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الاثار نعم روي عن ابن عمر رض انه نجس وروي عن ابن عباس رض انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك م وهو اى التعارض في الكتاب والسنة ش امابين ايتين او قراءتين او سنتين او اية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تع لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية

فى الاولى ضد كسب القلب اى السهو بدليل اقترانه بكسب القلب حيث قال
لا يواخذكم الله بما كسبت قلوبكم وفى الثانية ضد العقد اى فى الاية
فى قوله تع لا يواخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان
اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قد يكون له حكم فى المستقبل
كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فاللغو
فى هذه الاية ما يخلو من الفايدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن
فاللغو يكون شاملا للغموس فهذه الاية تقتضى عدم المواخذة فى الغموس والا
الاولى تقتضى المواخذة فى الغموس لان الغموس من كسب القلب والمواخذة
ثابتة فى كسب القلب فوقع التعارض فى الغموس وهذا ما قال فى المتن فاللغو
فى الاية الثانية يشمل الغموس اذ هما يخلو عن الفايدة كقوله تع لا يسمعون
فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه فاوجب عدم المواخذه فوقع
التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المواخذة فى الاولى فى الاخرة بدليل
اقترانه بكسب القلب وفى الثانية فى الدنيا اى الكفارة فقال فنحن رحمه الشافعى
رح يحمل المواخذة فى الاولى على المواخذة فى الدنيا اى فى الدنيا اى يحمل
المواخذة فى الاية الاولى على المواخذة فى الاية الثانية وهى المواخذة
فى الدنيا حتى اوجب الكفارة فى الغموس والعقد فى الثانية على كسب القلب
الذى ذكر فى الاولى اى يحمل الشافعى رح العقد فى اليمين الثانية على كسب

القلب حتى يكون اللغو [illegible] المذكور في الاولى قوله والسهو فلا يكون
التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون
العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المواخذة
الاية الاولى هي المواخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو محمول
على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع
على ما يليق به ونحمل المواخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية
والاخروية واقول لا تعارض ههنا واللغو في الصورتين واحد وهو
ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم بالغموس والى
في الصورتين في الاخر لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المعقودة
واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة ستر بالكفارة لان المراد المواخذة
في الدنيا وهو الكفارة هذا وقد وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو
في الايتين واحد وهو السهو اما في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب
القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم
الله بالقول الخالي عن الكفارة التي تجب بذنب بلا قصد اعني اليمين اللغو
بل اللائق ان يقول يواخذكم الله باللغو سهو كما قال ربنا لا تواخذنا
ان نسينا او اخطانا والمراد بالمواخذة المواخذة الاخروية لان
الاخرة هي الجزاء والمواخذة وقوله فكفارته لابد له من المراد والمو

كان الامر للايجاب والبيع مباح بصرفه الى قوله مثلا بمثل اى بصرف الايجاب
الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تع فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى
يصير القبض شرط الرهن فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه
روى ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اى الفضل على القدر لانه فضل
خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فواتها والداعي
الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا
وجدناهذه العلة في ساير المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة
وايضا بحديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عم لما بعث
معاذا الى اليمن قال له بم تقضى قال اقضى بما في كتاب الله تع قال فان لم تجد
في كتاب الله تع قال اقضى بما قضى به رسول الله عم قال فان لم تجد ما قضى
به رسول الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عم اى من اهل
ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين الحديث وحديث قبلة
الصايم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اى في القياس اشهر من ان
يخفى ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون
الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ
ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس

بطريق التبيان واما قوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب فكل شي يكون في الكتاب بعضه
لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا وبعضه
والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به
لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه
عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه و
وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء
الراسخين العارفين دقايق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني
التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم
لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود
الشي وعدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم
بعد الوجود وقيل لا احد يسرا ابدا اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص
اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما
لم توجد حرمته فيما اوحى الى النبي عم يكون حلالا بقوله تع خلق لكم ونحن نقول
ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في
مقابلة النص والظن كاف في العمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا يعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك به

وهو جواب عن قوله ولا مدخل له في ركنها فصل شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرايط اولها ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه مخصوصا به اي بالاصل بنص كشهادة خزيمة رض والاحكام المخصوصة بالنبي عم كتحليل تسع نسوة له عليه السلام وان لا يكون اي حكم الاصل معدولا عن سنن القياس وهذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اي العدول عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فان كان مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض ومع استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة

شرح اي الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الحكم متعلق بالمعدى
هو نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد بنص
دال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا
تفريع قوله حكما شرعيا فانه لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا في اللغة في الحقيقة
والمجاز ان من الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد
يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هو للوضع لا لصحة الاطلاق
حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية
وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من ساير الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى
وهو المخامرة فلا يطلق على ساير الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا
يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلابد من وضع العرب و
كذا الزنا على اللواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم
هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي
بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته لها وكذا
تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل
مقيدة بعدم التساوي حتى لو وجد التساوي لا يبقى الحرمة في الاصل
وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات
لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي

الطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك

الرقبة. قلنا انما كان كذلك ش اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان

اى السبب علة شرعت للحكم م اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية

السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلا فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان

قال ان ملكت عبدا فهو حر وقال ان اشتريت فاشتراه متفرقا يعتق في الثاني

لا في الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى

النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعدما اشترى

النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى

نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف

الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق

الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام

المشتق منه لذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي

لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه

بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق

بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت

الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة

التي تاتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف س

يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق
في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو تغليظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال
عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء
لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا هذا الكلام متعلق بقوله انما كان
كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على
ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز
من الطرفين الى اخره فانه فيفهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين
لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعية له
كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة
ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه قال العتق
وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه
اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي يفضي اليها وليست هي
اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت
العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح اي لانه اذا لم يكن المسبب
مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت العتق ايضا
بطريق اسم الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ

الطلاق بطريق الطلاق اسم السبب على المسبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة
ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط بني على
السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة
ونحوها او اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها
فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض
وباللزوم عدم قبول الفسخ وانما لا يصح بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا لانها
لا يصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الطلاق
والعتاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية فان المنقولات اعتبرت فيها المعاني اللغوية ومعنى العتق
لغة القوة يقال عتق الطاير اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال
عتقت البكر اذا ادركت وقويت نقله الشرع الى القوة المخصوصة فان
قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسألة تجزي الاعتاق
والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا
نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح في مسألة تجزي الاعتاق ولكن
بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق
لازالة الملك فالمراد من الاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة
المخصوصة لان الشارع وضعه له فيراد على ان الاعتاق في الشرع هذا اذا كان موضوعا

لاثبات القوة المخصوصة فينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب

بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون المجاز

في الاسناد كما في انبت الربيع البقل او يطلق اى الاعتاق عليها اى على

ازالة ملك الرقبة مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق

اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على

قوله فيسند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا

اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اى منقول

شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة

لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك ويرد عليه اى

على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نختار

الطلاق وهو ازالة القيد لا ازالة الملك لا لفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق

ما هو في الاتصال المجوز للاستعارة موجودة بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يتعلق

بحثنا ان الاعتاق ما هو في الجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد

فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من

ازالة القيد وليست اى ازالة الملك لازمة لها اى لازالة القيد فلا

يصح استعارة هذه اى ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس

فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر عطف

على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيده بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع
ثم ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة وهذه
المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور وهو ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح
الاطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اذا اضافه الى المنفعة
جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد
الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ
فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة
الى عدم الصحة بلفظ المذكورة بل لان المنفعة المعدومة لا يصلح محلا للاضافة حتى
لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما يصح اذا اضيف
العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في
الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ
على ما بين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما
ذكرت ان الاستعارة لا يجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم
انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة
من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة يطلق على الانسان

الطويل دون غيره قلنا لا اشتراط المشابهة فى اخص الصفات مسئلة المجاز خلف
عن الحقيقة في حق التكلم عند ابى حنيفة رح وعندهما فى حق الحكم نعنى التكلم بهذا
ابنى للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل
صحيح من حيث انه مبتدا وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت
النبوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض
فيعتق عنده لا عندهما ش اتفق العلماء رحمهم الله في ان المجاز خلف عن الحقيقة
اى فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق
الحكم اى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ
هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة
مثلا وعند ابى حنيفة رح فى حق التكلم فبعض الشارحين فسره بان لفظ هذا ابنى اذا
اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد المعنى بطريق
المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم
فسره بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة
والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف عن هذا حر اى قائم
مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق
بهذا المقام فالامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا
الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف

بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن
هذا بني اذا كان حقيقة في الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند
ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من
حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل
والخلف لا في جهة الخلفية والامام الثاني ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط
صحة الاصل من حيث انه مبتدأ او خبر موضوع للايجاب بصيغة وقد وجد
ذلك فاذا اوجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل
من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني
فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا
ابني يراد به النبوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل
يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي
لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل
الذهن من الموضوع له الى اللازم فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي
الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في
حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى
المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه من ان شرط صحة الخلف امكان الاصل

كما فی مسئلة مس السماء فان الحان الاصل فیها شرط لصحة الحلف وصورة المسئلة ان یحلف
بقوله والله لامس السماء یجب الکفارة لان الکفارة خلف عن البر ففی کل موضع یمکن البر
ینعقد الیمین فیجب الکفارة ففی مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممکن فی حق البشر کما
کان للنبی ع وان حلف لاشربن الماء الذی فی هذا الکوز ولاماء فیه لایجب الکفارة
لان الاصل هو البر غیر ممکن فالمستشهد بها تلک المسئلتان والفرق الذی بینهما وانما
لم یذکر مسئلة الکوز فی المتن لان المعتاد فی کتبنا ذکرهما معا وکل منهما یبنی عن الاخر
قلنا موقوف علی فهم الاول لاعلی ارادته اذ لاجمع بینهما اش ای بین الحقیقة والمجاز
والمراد المعنی الحقیقی والمجازی فیهما ای فی الارادة فاذا لم یتوقف علی ارادة الاول
لایجب امکان الاول وحیث توقف علی فهم الاول وفهم الاول مبنی علی صحة اللفظ
من حیث العربیة یکفی صحة اللفظ من حیث العربیة فاذا فهم الاول وامتنع ارادته
علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حین ملکه ش فان هذا المعنی لازم النبوة فیجعل
اقرارا فیعتق قضاء من غیر نیة لانه متعین ولایعتق بقوله یا ابنی لانه لاستحضار لنا
بصورة الاسم بلا قصد المعنی فلا یجری الاستعارة لتصحیح المعنی فان الاستعارة یقع
اولا فی المعنی وبواسطة فی اللفظ فیستعار اولا الهیکل المخصوص للشجاع ثم بتوسط
هذه الاستعارة یستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة یقع اولا فی المعنی
لایجری الاستعارة فی الاعلام الا فی اعلام یدل علی المعنی کحاتم ونحوه ویعتق بقوله
یاحر لانه موضوع له فان قیل قد ذکر فی علم البیان ان الاستعارة لایجری فی خبر المبتدا

قال المصنف لا یجب الکفارة لان الاصل وهو البر غیر ممکن اولا هذا عند ابی حنیفة ومحمد دون ابی یوسف فانه عنده تجب الکفارة المعتبرة ان من شرط انعقاد الیمین وبقائه التصور والامکان عندهما خلافا له والبحث ان کیف یکون ذلک مثال المصنف ثم الشارح المحقق لم یذکره ع

قال الشارح لانه لاستحضار المنادی بصورة الاسم بلا قصد المعنی وقصد المعنی الموضوع له الحکم لانه لا یرید الاول وان ارادوا حقیقیا کان او مجازیا وکان المقصود هو الذات تحقیقا او ... استحضار الذات به ... لا قصد ... ثبوت معنی اللفظ ... المنادی بهذا الذات فلفظ ... بلا اثبات المنادی مستعمل فی ... الذات ... الکشف معناه له واعلم انه وان ... الاستحضار المنادی والظاهر ان الله ... ان کان ثابتا ... لموصوف القائم به ... الحکم لم یکن ثابتا فان کان ... ثبت ...

نحو زيد اسد لان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل
قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا
حذف المشبه نحو رايت اسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن تلك
غير مقصودة فان القصد الى الروية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة
ش اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة
في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا يجرى في خبر المبتدا عندهم
فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذى ذكر في
المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا بعق
فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل
قصدا فهنا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي م قلنا هذا
في الاستعارة في اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية لانه يلزم قلب الحقايق
لا في الاستعارة في المشتقات ويسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة
فان هذه استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل
ش اى هذا الذى ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا يقع
في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس واما الاستعارة في
المشتقات فانها يجرى في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اى دالة
استعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا لكن ليست في اسماء الاجناس

بل في الاسم المشتقة فيجوزون هذا في خبر المبتداء وقولهم ان الاستعارة في خبر
المبتداء يستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتداء اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا
فلا يستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات
وهنا خبر المبتداء وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس
استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان
الاستعارة انما يقع فيهما بتبعية وقوعها في المشتق منه وسياتي شرحها قريبا والجواب
ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان
وترك المناقشة على دلايلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن
ان زيد اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي ولا شك انه فرق واه
وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتداء ويجري
في اسماء المشتقة اضعف من الاول وقولهم ان الاول يفضي الى قلب الحقايق دون
الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من
قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة وانما
لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة
لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على

بتقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل
المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي ~ مسئلة قال بعض
الشافعية لاعموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا
لاضرورة في استعماله شرح لانه انما استعمل لاجل الداعي الذي ياتي من بعد ذلك فاذا لم
يكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل
على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لاينافي العموم بل العموم
انما يثبت ان استعمل الكلام واريد به المعنى العام ولامانع لهذا لانه ما وجد في
الاستعمال ضرورة ~ وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ماليس في الحقيقة
وهو في كلام الله كثير كقوله تعالى منزه عن العجز والضرورات شرح ونظيره قوله ع
لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا
فلا يشمل غيره عنده شرح ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
م مسئلة لايراد باللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع
فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه شرح اعلم ان لفظ المولى
حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون و
بنو بنين فالوصية لابنائه دون بني البنين اما بنو البنين في الامان ففي قوله
امنوا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسئلة زوائد

حاصل الجواب لاعموم للمجاز يصار اليه آه
هذا منقوض بالمشترك لانه ضروري
اذ الاصل عدم الاشتراك لاخلال رابع
يصار اليه توسعة في اداء الكلام الى
لكن معنى لفظها من به وقد اعتبر فيه العموم
اجماعا ٤٣

يريد ان ينقض فانا
وقولك لما طلقي لما قاله
تعالى

بني بنيه

ولا يراد غير الخمر بقوله ع من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا الا
باليد لقوله او لامستم النساء لان الوطي هو المجاز مراد بالاجماع ولا جمع بينهما بالحنث حافيا
او متنعلا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا
من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر ههنا مسايل ترى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز
اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا
والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع قدمه متعلق
بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد
ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار في العرف صار عبارة
عن لا يدخل الدار وكذا قو اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل في دار فلان يراد
به نسبة السكنى ن فان قيل ينبغي ان لا يحنث اذا كان الدار ملكه ولا يكون ساكنا
فيها قلنا المراد نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة اي يراد بطريق المجاز بقوله دار
فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت
ملك فلان ولا يكون فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية
لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا ن اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها
اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا
بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا
او ليلا في امراته كذا يوم يقدم زيد لانه يكون النهار للموقت كقوله تعالى ومن

الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا انتقصان فيه قطعا فوجب عليه
كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلوة
في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة
في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي عنه وعبادة الشمس انما
هو بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب
فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت
قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به
بالبناء البناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة في الوقت الكامل
والفساد الذي عرض في حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع
الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها
الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها
الى ان غربت فان في الصورتين الشروع ورد في الوقت الكامل فالفساد
المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة
هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن ويخطر الآن ببالي
عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي بعض
في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض
الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل

فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه

لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يود فكل الوقت سبب في حق القضا

لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا وهذا البحث الذي

ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يود في الوقت ففي

حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلايل دالة على سببية البعض لضرورة وهي

انه يلزم ح التقدم على السبب وتاخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة

في القضاء فوجب القضا بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يود في الوقت

انتقل السببية من اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء

حتى يجب القضاء عليه ناقصا في العصر فيجوز القضا في وقت الغروب بل نقول

الكل سبب القضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه

الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شي عليه

ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار للعبد لم

يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا

كالحنث في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب

فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث

لا يسع الا هذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب

لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لا

على سببية كله لكن في الاداء علنا على سببية الكل الى سببية م

ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية و قوله حكما منصوب على
الحال بناء على وسعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما
القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب وهو يكون سببا
للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان شرط للاداء اي
معيار للمؤدي لانه قد روعي وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر
ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظايره كثيرة
فلما كان الشيء خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير ٣
مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة للحكم وههنا كذلك لان قوله
فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم
اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه
ان لا يشرع فيه غيره قلنا لا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى
المسافر واجبا اخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم
المخصوص برمضان في حق الجميع وبهذا يصح الاداء منه اي من
المسافر لكنه رخص لمصالح بدنه لمصالح دينه وهو قضاء دينه او لما تحمل
لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يات اذا صام واجبا اخر

جواب عما قالا ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير
فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر
بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه
فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله لمصالح
دينه وهو قضاء دينه اولى ان الشرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع
في واجب اخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى بالمسافر من
اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه
صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب
اخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان
لا النفل وعلى الثاني وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة
اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين
في هذه المسئلة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض
عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا اخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام نظر لان المرض
هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر على الصوم
فلا تم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت
بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا وقال زفر رح هذا

ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له

فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله على

الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض

وانه لم ينو لكن كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا واكثر

عين الامساك الذي هو قربة بهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد

وقال الشافعي رح لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا

لابد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في

المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف

على ما يأتي انشاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول

الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال احد

يا انسان فالمراد به زيد م ولا يضر الخطاء في الوصف م بان نوى النفل او

واجبا اخر وهو صحيح مقيم م لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاصل

وهو تعيين وقال م اي الشافعي ره لما وجب التعيين وجب من اوله الى اخره

لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل

لعدم التجزي م اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا افسد الجزء

الاول من الصوم شاع وفسد الكل م والنية المعترضة لا تقبل التقدم

قلنا الماضي بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض

اولى. جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد في
ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان
المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب
حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغا
فالشافعي رح يقول اذا اعترض النية في النهار فلا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق
الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في
الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة
النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك
الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترض النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء
فاذا لم يستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت
في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة
تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها
الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية و
للاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا . وتكون مقدرة لا
مستندة والطاعة تلحقه من اول النهار فيكفيها النية التقديرية فلا نقول
بان الجزء الاول اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا
باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف ...

فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول والنية التقديرية
كائنة فى الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد فى الاكثر علم ان
النية التقديرية لم تكن فى الاول م على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل شمن
وهنا الترجيح الذى بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتى فى باب الترجيح
ان شاء الله تعالى ثم اعلم انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم
توجد فيه بالكثرة والشافعى رح يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة
لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد
فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن
نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتى لانا
نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتى وهو وصف العبادة
فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا
فالتقديم الذى لا يعترض عليه المنافى كالاتصال قلنا فى التاخير ايضا ضرورة
كما فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت
الضرورة وايضا الضرورة لازمة فى غير يوم الشك اذا نسى النية فى
الليل او نام او اغمى عليه م ولان صيانة الوقت الذى لا يدرك له اصلا
واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا
الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابى حنيفة رح س اعلم انه اقام الدليلين على

علی صحة الصوم المنوی نهارا اولهما انه لما صح بالنیة المنفصلة وثانیهما انه لولا

صیانة الوقت والدلیل الثانی یشعر بان الصوم المنوی نهارا انما صح ضرورة

ان الصیانة واجبة فعلی هذا الدلیل لا یجب الکفارة اذا افسده ومن حکمه

ای من حکم هذا القسم وهو ان یکون الوقت معیارا للمؤدی ان الصوم

مقدر بکل الیوم فلا یتقدر النفل ببعضه ای ببعض النهار خلافا للشافعی

ره فان عنده اذا نوی النفل من النهار یکون صومه من زمان النیة وان کان

بعد الزوال ومن هذا الجنس ای من جنس صوم رمضان المنذور

فی وقت معین یصح بالنیة المطلق وبنیة النفل لکن ان صام عن واجب اخر یصح عنه

لان تعیینه یوثر فی حقه وهو النفل لا فی حق الشارع فان الوقت صار متعینا

بتعیین بطریق الناذر فتعیینه یوثر فی حقه وهو النفل حتی یقع عن المنذور بسبب

ان الوقت متعین للمنذور بتعیینه لکن لا یوثر فی حق الشارع ای ان نوی واجبا

اخر لا یقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت معیار لا سبب کالکفارات

والنذور المطلقة والقضاء وحکمه انه لما لم یکن الوقت متعینا له کان

الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبییت ای من النیة فی اللیل بخلاف

صوم رمضان والنذر المعین فان الوقت متعین فیکفی النیة الحاصلة

فی الاکثر ویکون النیة التقدیریة حاصلة فی اول النهار بناء علی تعین الوقت

فان تعین الوقت یوجب کونه صائما وهنا لم یتعین الوقت فوجب النیة

في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم والمبيح وانما كان
لاختلاف الشرايع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على
الاتيان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح
فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن
ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله
حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع
به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تع حكم بحظره فغير
معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف
ونفسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تع عن الانتفاع
به او ليس بممنوع والاول الحظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب
في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج
عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان غاية ما فيه شيء لم يعلم الشا
بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى الكلام ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج
في فعله فكذا وبعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو ولا
طائل في هذا ونفسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكم

فلا يعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما امرلا فباطل لانا نعلم ان عند
الله تع حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم عند الله خطر او
اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تع خطر او اباحة ومع ذلك لا عقاب
على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تع الخطر
او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا عقاب على الفعل والترك
وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم وايهما اي لقوله عليه السلام ما اجتمع
الحرام والحلال الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا
والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل
بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهان
ينظر فيه اي لو احتمل ان النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على
الاصل ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه
على العدم الاصلي فالاثبات اولى فيما روي انه عم تزوج ميمونة وهو
حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي
والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فيرجح بالراوي وراوي انه
محرم ابن عباس رض ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي
يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جايز عندنا تمسكا بما روي انه تزوج وهو
حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام

الفرع كقوله في مسألة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل
والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع
التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فحرم كالصبرة بالصبرة
فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جايزة في بيع
الجيد بالردى من هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت
الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان ارادها
اى المجازفة بحسب المعيار يختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في
الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسألة ان ادعى حرمة
بتبقى بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع وان ادعى حرمتها غير متناهية لا نسلم
في الصبرة فقوله كما في هذه المسألة اشارة الى مسألة بيع التفاحة بالتفاحتين
فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
فقوله لا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه
المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله
صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول بعد التعيين فلا
نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا
بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم
ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في

هذا في المتنازع لا تعيين النية قبل صيرورته متعينا مما في المتنازع لا
الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلو يكون صحة الصوم في المتنازع
متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لا الشرع يكون صحة صوم رمضان
ممتنعة وهذا باطل م واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عند علمائنا
واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله تع في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية
كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا م اى لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم
هو عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد
علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة
في الحد عدم المالية بل العلة كونه ساقطا بشبهة البدل وهو النساء وكذا في كل
موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول لعدم تلك العلة لا يوجب
عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى م الثاني فساد الوضع
وقدم تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام
واما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية يرد
عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة موثرة ثم يندفع المناقضة
كما سياتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان الخ اما فساد الوضع
فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة

من نصوص العلة لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف
في جنس هذا الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة
والثاني نحو ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب من
الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لاينفك عنهما اصلا عندنا
حتى يجب … في الحلي والربوا عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل
ليس بلازم للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وخفيا
باينا واسما اي اسم جنس كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم
انفجر وهذا اسم موصوف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف
وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين قاس النبي
عليه السلام اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة
كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر
مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيقاس حكم
جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق
عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق موت المولى
احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا
كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة
ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي

يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة
والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما
العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز تعليلها اتفاقا لان الحكم
ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاطلاع
للعبد بيان لمشية احكام الله تعالى وما قال ان فائدة التعليل لا تنحصر
في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس ينبغي اذ الفوائد
الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل
فلو توقف عليها دور قلنا يتوقف على علم بان الوصف حاصل في الغير
التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف
حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة
واستبعدوا مذهب ابي حنيفة رح فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكر
اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بانه
فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى
الحكم والا بل تقتصر على مورد النص او مورد الاجماع فيقتصر الحكم لا تتوقف
التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول
هذه المسألة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة رح وعلى الاكتفاء بالاخالة
عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه

المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه
لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم مالم يسمعه من الثقة ومرسل
من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان
زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسند مثل
ارسال محمد بن الحسن ره وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة او
بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس
قوله ثم بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله ثم فنصب قوله تع لكونه في
المعارضة اسكنوهن امله في السكنى ظاهر واما في النفقة فلان قوله
تم من وجدكم يحمل عند نا على قراءة ابن مسعود رض وهو قوله انفقوا عليهن
من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله بالنصب ايضا
لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تاتي واستشهدوا شهيدين الاية وعند
عدم الرجلين اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس
الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا
في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد قايمة مقام المراتين
لما وجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال
وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية
وكحديث المصراة قوله ثم فاعتبروا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام

الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك لم
ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر
فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها
ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله عليه السلام واذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم شـ تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا ولم يكن فان
كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله ع التمر بالتمر مثلا بمثل
يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر يختلفان
في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها
ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صرح بان زدت قوله جيدها ورديها
سواء م واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان
لكان شائعا في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل سر فان قيل جعل هذا النوع
من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلنا امثال هذا الحديث تدل على
عدم وجوب التبليغ عن النبي ع الواجب عليه او على ترك الصحابة رض التبليغ
الواجب عليهم فيكون معارضا للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر
وفي المتن اشارة اليه م واما باعراض الصحابة عنه كخبر الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني سر وهو الزيادة

لدلالة وجوب التبليغ الوجوب
او لدلالة على عدم التعهد
في الصحابة بالتفصيد في رواية الحديث
الثابت عن رسول الله صلعم او يكون
معارضه م

يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول
ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل وهذا على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب والسنة المشهورة
او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع
الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن
وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا
وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما
خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث
الرسول عم وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع
عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من
الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها
في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول
لما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على خبر المستور والمعتوه
يجيء معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة
ان غلب الحال التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو و
الخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل لا بتهم للشرائط المذكورة اي لاشتراط
تزئين الكذب

الشرايط المذكورة في الراوي م فصل في محل الخبر ش اي الحادثة التي ورد فيها
الخبر وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاولى يثبت
بخبر الواحد بالشرايط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء
ونجاسته فكذا ش اي يثبت باخبار الواحد بالشرايط المذكورة اي اذا اخبر الواحد
العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله م
لكن ان اخبر بها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا ش اي لاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته م امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف الحديث ش يعني كثيرا من
الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون
خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الحديث
فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لم يعتبر قول الفسقة و
المستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاخبارهم اصلا م واما اخبار الصبي والمعتوه
والكافر فلا يقبل فيها اصلا ش اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان
الواجب فيه التحري م والثانية ش اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله تعالى
اي تثبت بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في
الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص ش والثابت بدلالة النص
فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة

دفع ضرره ومنها السكر وهو ما يبطل بمباح كسكر المضطر والسكر بدواء
كالبنج والافيون م وبما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء
يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بمحظور كالسكر من شراب محرم
او مثلث لانه ايضا حلال اي المثلث م بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر
بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر
هو السكر بشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تع ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى فهذا خط بمتعلق سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو
لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عبارته وانما ينعدم به القصد
حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد
ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم
يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر
لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما
او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد صاحيا وحد اختلاط الكلام سر اي حد
السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رح ان
لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ
معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان
يشترط باللسان ولا يعتبر دلالة الحال سر اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجريا على

قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا م ولا يشترط كونه س اى
كون الشرط وهو المواضعة م فى نفس العقد بل يكفى ان يكون المواضعة سابقة على
العقد وهو س اى الهزل م لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى
بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر فى التصرفات كيف ينقسم فيهما
اى تجرى المواضعة قبل البيع بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع م فان
اتفقا على الاعراض س اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل و بعنا
بطريق الجد م صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على
المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا س اى للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة
لا بالحكم س هذا دليل على كونه كخيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة
لا حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد م كما فى الخيار المؤبد لكن لا يملك
بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم س هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض
يثبت فى البيع الفاسد م فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه فى الثلث
جاز س اى ان الاجازة فى ثلثة ايام جاز عند ابى حنيفة رح وينقلب جائزا كما فى
الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة فى الثلث فكلما اجاز
جاز البيع كما فى الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما م لا ان اجاز احدهما
س لان كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما م وعندهما لا يشترط فى
الثلث وان اتفقا على ان لا يحضرهما شئ س اى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد

انهما بنيا على المواضعة او اعراضهما او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد
عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم يتصل
ابها العقد م لا عندهما ش اي لا يصح العقد عندهما م فاعتبر العادة ش فان العادة
تحقيق المواضعة ما امكن م على ان المواضعة اسبق قلنا الاخر ناسخ ش الاخر
وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما لم يمض على المواضعة واعلم
انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم
يحضرني شي او بني احدهما وقال الاخر لم يحضرني شي فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب
ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء م واما ان يتواضعا على
البيع بالفين على ان الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما
وابو حنيفة رح يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين الناس لبناء هنا وثمه
ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد
العقد وقد جدا في اصل العقد فيعمل بالترجيح من الوصف ش اي اصل
العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان
المتعاقدين جدا في اصل العقد فوجب الصحة لا محالة وانما الهزل في مقدار الثمن وهو
المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف
يلزم فساد العقد كما بينا في المتن م واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس
اخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين والمواضعة في القدر ان العمل

بها مع صحة العقد عكس ثم لا هنا والهزل باحد الالفين ثم شرط لا طالب له فلا يفسد
س انما قال هنا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر
وانما قال انه لا طالب لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن
للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على انه يحمل حملا حقيقيا او نحو ذلك لا يفسد
ههنا المواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا
ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله م واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا
مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله
صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل
التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان
كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين البيع ان البيع
يفسد بالشرط س لكن النكاح لا يفسد بالشرط م وعلى ان لم يحضرهما شيء او اختلفا
ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب
فيرجح به س اي بالثمن م وفي رواية ابي يوسف رح الفان قياسا على البيع في
جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا
وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل س لان الاصل على رواية

محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الف داخل في المسمى وهو الفان اما المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل ، وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل والقدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال كذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الايجاب ش اي ترجيح العقد على المواضعة م واما عندهما فلعدم تاثير الخيار ش فانه اذا شرط في الخلع الخيار لهما عندهما الطلاق والمال واجب في الخيار باطل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين م وكذا في البناء عندهما على الكل يلزم شيء ش لان المال يلزم تبعا في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال م وعند ابي حنيفة رح يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب م فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من

جنس ما يبطل بالخيار ش حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا م وكذا الابراء ش اى يبطل ابراء الغريم هازلا لانه يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاخبارات فالهزل يبطلها سوا كان فيما يحتمل الفسخ اولا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به ش اى ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى يتكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم م واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخى ش ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها السفه ش وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل قال الامام فخر الاسلام رح وهو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشبه المجنون فى بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر وروية فى عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة ام مذمومة او

وخيمة اى مذمومة م وهو لا ينافى الاهلية ولا شيا من الاحكام واجمعوا
على منع ماله عنه اول البلوغ لقوله تع ولا تؤتوا السفهاء اموالهم ثم على الابتداء
بايناس رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فسقط المنع
م وهو خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة الحمل
نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة
واختلفوا فى السفيه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية م لان النظر
واجب حقا له دينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها
س كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن نهاية فعل السنية اذ كان
الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مومنا يستحق النظر اليه م وقياسا عطف
على قوله حقا له م على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فاذا صارت
ضارا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين س لان السفهاء ان لم يحجر واسرفوا فيكب
عليهم الدين فتضيع اموال المسلمين فذمتهم مثلا ان يشتري جارية بالف دينار
ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم فى بخارا
وقصته انه دخل ذات يوم فى سوق النخاسين فعشق جارية بلغت فى الحسن
غاية فعجز من مكابرة شدة هجرها وكان فى غاية الفقر والمتربة بحيث لم يملك
قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من
بعض ... ثيابا نفيسة وبلغة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس

K. UNIVERSITY LIB.
Acc No 116201
Date 16.3.74

وركب البغلة وشركاء دسه يمشون في ركابه متطرقين حتى دخل السوق فنظر
التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على عرضه ودعا صاحب الجارية
وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة
العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا فرد العوادى الى اهلها فلما جاء
البايع لتقاضى الثمن الى المشترى وعرف خدعهم فاخذ يشق عنونهم وهذا
بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند ابى يوسف رح وعند
ابى حنيفة رح لا الحجر لان السنة لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اى صادرا
عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكرنا من النظر حقا له فذلك جاين
لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن اى حجر السفيه بطريق النظر
واذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار اهلية والعبادات والاهلية نعمة
اصلية واليد زايدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر عند ابى يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه
نظر من الصبى والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت
جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حر الاسبيل عليه والجارية ام
ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد
فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مايه ويلحق به في هذا الحكم بالمريض
فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذ...

Date........

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY

...ok should be returned on or before the last stam...T
...charges of 6 nP. will be levied for each day.
...ond that day.